Ks.Kazimierz Hoła

REFLEKSJE NA TEMATY TEOLOGICZNE

I

Spis rzeczy

Wstęp
1. Opatrzność i przeznaczenie
2. Stworzenie świata
3. Stworzenie człowieka
4. Grzech pierworodny
5. Zbawienie - odkupienie

Wstęp

Sądzę, że religia chrześcijańska i katolicka jest piękna, ale i trudna. Na temat każdego z tych dwu jej przymiotów można by napisać całe traktaty, chcąc bowiem pokazać, że jest piękna, trzeba by najpierw przedłożyć jej istotne treści pod tym kątem widzenia, że są piękne. Wtedy okazało by się również, że jest niełatwa. Takich traktatów jednak nikt nie napisał i chyba nie napisze. Aby dojrzeć piękno treści naszej wiary nie musi się wszakże mieć pod ręką traktatu specjalnie poświęconego takiemu przedsięwzięciu. Można dojść do tego inną drogą: czytając, zagłębiając się w dzieła, które wymienione treści opisują. A powstało ich w ciągu ponad dwutysięcznych już dziejów chrześcijaństwa wiele. I tu napotykamy od różnych stron na drugą wymienioną właściwość, tj. na trudność. Trudna jest religia chrześcijańska i katolicka pod wielu względami. Na jedną tylko taką trudność chciałbym tu wskazać. Posłużę się najprzód przykładem. Około roku 1935 W. Witwicki poddał badaniom psychologicznym wierzenia religijne na temat grzechu pierworodnego i odkupienia „oświeconych” katolików, tj. mających wykształcenie wyższe lub przynajmniej średnie, chcąc wykazać, że zawierają one sprzeczności i niedorzeczności. Wyniki swego eksperymentu opublikował później w książce pt. „Wiara oświeconych”. Jak zobaczymy w odcinku 3. niniejszego opracowania („Pochodzenie człowieka i grzech pierworodny”) u podstaw całego

tego przedsięwzięcia leżało błędne założenie warszawskiego psychologa, polegające na tym, że za istotne treści wierzeń religijnych uznał on to, co stanowiło jedynie „szatę" czyli „oprawę" tychże wierzeń. W takiej „oprawie" treści wierzeń religijnych, choćby były najpiękniejsze, mogły się jawić i wydawać niepiękne, a nawet niedorzeczne, sprzeczne i odpychające. Przykładów tego rodzaju można by podawać wiele. Wskazują one nam już na jedną poważna trudność, a często i na kryjący się za nią dramat człowieka wierzącego, który określa się niekiedy nazwą „konfliktu między wiarą a wiedzą". Konflikt taki nie polega nigdy i polegać nie może na sprzeczności między wiedzą a istotnymi treściami wierzeń religijnych (wiary chrześcijańskiej i katolickiej), lecz między wiedzą a kiepską „oprawą" tychże wierzeń. Oczyszczenie ich wszakże z niewłaściwej „oprawy", a na drugim etapie ukazanie w przystojnej, pięknej, dostępnej, a może i „nęcącej" szacie to jednak trudność nie lada. Ale warto jej poświęcić wiele wysiłku, bo w takim przyobleczeniu treści religijne mogą liczyć na głębszą wiarę, zdolną oprzeć się różnym niebezpieczeństwom.

Chcąc oczyścić treści religijne z niewłaściwej szaty, czy może tylko z nieodpowiednich jej fragmentów, nie musi się koniecznie szukać zupełnie nowego tworzywa. Materiał na piękna szatę jest przecież zawarty w obfitości w dostatecznie już długich dziejach chrześcijaństwa: najpierw już w samym Piśmie św., a następnie w dorobku Ojców Kościoła i teologów późniejszych, w nauce Kościoła. Wystarczy tedy najczęściej wyszukać tylko w tej bogatej spuściźnie wartościowe i piękne elementy „szaty", złożyć je w całość, oczyszczając przy tym istotną treść z fragmentów, które zestarzały się, przestały odpowiadać naszemu sposobowi widzenia świata, czy nawet stały się anachroniczne i rażące. I takim celom chciałby choćby w jakimś małym stopniu służyć autor niniejszej pracy, obierając sobie za główny motyw usiłowań zachętę, wyrażoną w

przemówieniu Jana XXIII na otwarcie II Soboru Watykańskiego, że „zachodzi potrzeba, by ta nauka [wiary] była w taki sposób przebadana i wyłożona, jakiego domagają się nasze czasy. Czym innym bowiem jest sam depozyt wiary, czyli prawdy zawarte w czcigodnej nauce, a czym innym sposób ich wypowiadania” (AAS, 54/1962,792).

Autor

I. OPATRZNOŚĆ I PRZEZNACZENIE

1. Problem Judasza

Pewna dziewczyna niemiecka, podpisana imieniem „Krystyna”, zwróciła się do Karla Rahnera o wyjaśnienie jej problemów i wątpliwości dotyczących związku wolnych decyzji ludzkich z przeznaczeniem. W swym liście pyta m. in.: „Czy Bóg już wcześniej przeznaczył ludzi do tego, by byli przyjęci lub odrzuceni, czy też naszą postawę wobec Boga określamy dopiero później w życiu”. Swe wątpliwości rozwija Krystyna dalej posługując się przykładem Judasza i próbuje sama dać jakąś odpowiedź: „W Nowym Testamencie często jest mowa o tym, że Jezus wiedział o swej męce i znał jej sprawców. Wnoszę stąd, że Judasz i inni ludzie byli przeznaczeni przez Boga, by w życiu Jezusa odegrać role «złych»”. Snując dalej swe dociekania pisze: „A więc czy Judasz miał w ogóle jakąkolwiek szansę, by stać się innym człowiekiem niż tym, który miał zdradzić Chrystusa? Czy ówcześni wrogowie Chrystusa mogli wybrać, czy są za Nim, czy przeciw Niemu? Nie, w istocie rzeczy nie. Musiało być kilkoro ludzi, którzy wystąpili jako wrogowie Jezusa, ponieważ – jak to wynika już ze Starego Testamentu – musiało dojść do ukrzyżowania i zmartwychwstania Jezusa”[1].

Z krótką odpowiedzią Rahnera zapoznamy się przy końcu naszych rozważań, Krystyna dotknęła bowiem kilku trudnych zagadnień, które wypada przedtem szerzej potraktować. W swych wypowiedziach stawia ona problem i usiłuje go rozwiązać, posługując się przy tym różnymi pojęciami zaczerpniętymi z teologii, lecz znanymi również w języku potocznym. Spróbujmy najpierw jej rozumowanie dokładniej „rozszyfrować”.

1. Autorka listu w pierwszym cytowanym zdaniu mówi o „przeznaczeniu”, lecz odnosi je zarówno do tych, którzy zostaną

[1] Mój problem. Karl Rahner odpowiada na pytania młodzieży, Warszawa 1987 s. 17.

„przyjęci” (czyli zbawieni), jak i do określonych mianem „odrzuceni” (tzn. potępieni).
2. Stawia pytanie, czy Bóg „wcześniej” przeznaczył ludzi do zbawienia lub potępienia.
3. W swych wywodach zdaje się „przeskakiwać” od przeznaczenia Bożego na ludzką wiedzę Jezusa, względnie zakłada milcząco, że wiedza ta utożsamiała się z wiedzą Bożą.
4. Jej główny problem wyraża się w pytaniu: Czy Judasz mógł był nie zdradzić Jezusa?
5.Odpowiedź brzmi: Nie mógł, bo został „wcześniej” przeznaczony przez Boga do roli zdrajcy.

W odniesieniu do wymienionych sformułowań nasuwa się szereg wątpliwości, pytań i zastrzeżeń. Gdyby Krystyna była moją rozmówczynią, sformułowałbym je mniej więcej tak:

Pomyśl, po pierwsze, jak przedstawiasz sobie Pana Boga? Czy zgodziłabyś się z twierdzeniem, że Bóg jest niemądry i niedobry? Dziwisz się, że stawiam Ci takie pytanie, ale czy Ty w Twoim rozumowaniu nie przypisałaś właśnie takich cech Bogu? Bo powiadasz, że Bóg wcześniej predestynował Judasza do tego, że musi zdradzić Jezusa i może przyjmujesz, że został on potępiony. Jakże godzisz to z Twoim poglądem i wiarą, że Bóg jest mądry i dobry i to w stopniu nieskończonym? Pytasz zatem, w jaki sposób można by pogodzić uprzedzającą wiedzę Jezusa o zdradzie Judasza z poglądem, że nie musiał on zdradzić Jezusa. Ano zobaczymy, może da się jedno z drugim pogodzić i wtedy okaże się, że Twoje pojmowanie przeznaczenia do zła nie ma podstaw i jest błędne. A przy okazji mam jeszcze takie pytanie: Czy Bóg mógł był Ciebie – albo mnie – przeznaczyć do tego, żebyś zdradziła Jezusa? Wzdragasz się na taką myśl i powiadasz: No nie, ja bym Jezusa nigdy nie zdradziła! W takim razie powiem Ci: To nie jesteś konsekwentna. Bo jeśli Twoim zdaniem Bóg przeznaczył Judasza do

tego, że musi zdradzić, to dlaczegóż by nie mógł predestynować do takiej roli Ciebie lub kogokolwiek innego? Co za różnica, skoro wszyscy jesteśmy stworzeniami jednego Ojca niebieskiego? I wtedy według Twojego rozumowania musiałabyś też zdradzić, bo nie miałabyś innego wyboru. Teraz zastanawiasz się, czy miałaś rację pisząc, że Judasz „przeznaczony" musiał zdradzić. To dobrze, że zastanawiasz się; dojdziemy może dalej do lepszego „porozumienia".

Po wtóre, chcę Cię Krystyno zapytać, czy można P. Bogu przypisywać stan określony słowem „wcześniej" – jak Ty to robisz – a jeśli tak, to dlaczego i nie „później"? Otóż przyjmij do wiadomości, że w Bogu nie ma żadnego „wcześniej" ani „później", bo to są właściwości przysługujące przebiegowi czasowemu. Czas to element, składnik naszego materialnego świata: przyrodnicy powiadają, że istnieje w nim tzw. czasoprzestrzeń. I tylko w obrębie takiego świata możemy z sensem mówić, że coś jest wcześniej czy później, natomiast Bóg nie jest elementem tego świata, lecz istnieje „ponad" światem i poza czasem, więc takie stany czasowe są w Nim wykluczone. I to jest też jeden z powodów Twojego, Krystyno, niewłaściwego pojmowania przeznaczenia.

Po trzecie wreszcie, chcę Ci postawić pytanie, czy w swej próbie rozwiązania problemu Judasza nie odkrywasz na nowo Ameryki. Bo widzisz, nauka o przeznaczeniu i opatrzności Bożej (której też „dotykasz", choć bezimiennie w swych wywodach) jest już b. stara: jest o niej mowa w Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu, zajmowali się nią najtęższi myśliciele, filozofowie i teologowie chrześcijańscy i niechrześcijańscy, również Kościół w orzeczeniach swego Urzędu Nauczycielskiego, więc po co wyważać otwarte drzwi, tzn. spekulować, narażając się na wyciąganie błędnych wniosków? Czy nie prościej byłoby najpierw zapoznać się choćby w skrócie z tym dorobkiem i w jego świetle dopiero spojrzeć na problem zdrajcy Judasza?

2. Schemat rozważań

Ludzi rozumujących tak jak Krystyna, pojmujących przeznaczenie w sposób fatalistyczny, było już wielu, a i w naszych czasach problem ten niektórym nie daje spokoju. Może pomocą dla nich byłyby niniejsze „refleksje”. Chcąc głębiej, w duchu nauki katolickiej, pojąć przeznaczenie i opatrzność Bożą, trzeba jednak najpierw zapoznać się z wymienionym depozytem: z nauką Pisma św. i Kościoła, z owocami dociekań Ojców Kościoła i teologów. Przedstawimy go pokrótce, aby później w jego świetle spróbować odpowiedzieć na postawione wyżej pytania. Materiał to obszerny. Aby Czytelnikowi w trakcie jego śledzenia ułatwić zrozumienie katolickiej nauki o opatrzności Bożej i przeznaczeniu posłużymy się pewnym porównaniem i schematem.

Wyobraźmy sobie, że jakiś architekt ma zaprojektować dom, a następnie sam zająć się jego budową, czyli podjąć się funkcji kierownika i wykonawcy budowy. Cóż czyni? Najpierw w jego umyśle zarysowuje się plan całego domu i sposób przeprowadzenia budowy. Następnie nasz architekt podejmuje zamiar: Ja będę ten dom budował! Pomińmy tu nieistotny dla naszego porównania fragment, jakim jest przeniesienie na papier planu budowy, czyli naszkicowanie projektu i zatwierdzenie go przez odpowiedni urząd. Najważniejszy jest ostatni etap: architekt buduje dom, aby zamieszkać w nim ze swoją rodziną. Nie musi oczywiście sam robić wszystkiego własnymi rękami, lecz dobiera sobie zarówno wykwalifikowanych specjalistów, jak i zwykłych robotników. Mając na uwadze ciągle b. mądrą łacińską maksymę, że omnis comparatio claudicat = każde porównanie kuleje, możemy jednak nasz wizerunek architekta i budowniczego z powodzeniem zastosować do Boga i Jego opatrzności i przeznaczenia. Jak wiemy, Boga nazwano już dawno temu „Budowniczym świata”. Jeśli jest On

„Budowniczym", to jest również „Architektem". W umyśle Bożym, podobnie jak u naszego architekta domu, istnieje odwieczny plan świata, tj. jego powstania i dziejów, zmierzających do osiągnięcia celu ostatecznego. Zauważmy tu od razu pewną istotną różnicę między planem domu architekt a planem Boga (Omnis comparatio claudicat!): pierwszy z nich powstaje w czasie i czasowo wyprzedza jego realizację, jest wcześniejszy od niej; drugi natomiast istnieje odwiecznie i wiecznie, ponad czasem. Plan ten w jego ponadczasowej wieczności, w wiecznym „teraz" towarzyszy jego realizacji, przebiegającej w czasie, w dziejach świata.

Jeśli architekt ma budować dom, to nie wystarczy, że go zaplanuje: musi powziąć zamiar wykonania planu. Podobnie również rzecz ma się w Bogu: nie tylko w Jego intelekcie istnieje plan świata, lecz również w Jego woli jest zamiar czy zamysł spełnienia tego planu. Celowo unikamy tutaj – na ile to możliwe w naszym niedoskonałym, ludzkim języku – sformułowań zbyt antropomorficznych, tzn. przedstawiających Boga na podobieństwo człowieka. Takim byłoby np. zdanie: „Jeśli Bóg obmyślił plan świata, to musiał potem powziąć zamiar jego urzeczywistnienia". Byłoby to co najmniej bardzo niezgrabne określenie: w rzeczywistości Bóg nie obmyślił „kiedyś tam w przeszłości" planu świata, ani „potem" nie powziął zamiaru, bowiem – jak to znów podkreślamy - zarówno plan w Jego umyśle jak i zamiar woli istnieją odwiecznie i wiecznie, równocześnie, ponad czasem.

I oto przez porównanie określiliśmy już w przybliżeniu pierwsze, nadrzędne pojęcie teologiczne, do jakiego w naszych rozważaniach będziemy powracać, tj. pojęcie opatrzności Bożej. Jest to pojęcie, któremu, jak zobaczymy, pierwszy kształt w teologicznych dociekaniach nadał Augustyn, lecz ściśle zdefiniował je dopiero Tomasz z Akwinu. Jego definicja, uzupełniona przez późniejszą teologię, przybrała mniej więcej formę: Opatrzność (w

ściślejszym, teologicznym znaczeniu) jest to preegzystujący (odwiecznie istniejący) w umyśle Bożym plan i współistniejący z nim w woli Bożej zamiar (postanowienie, decyzja, zrządzenie) doprowadzenia stworzeń do ich celu.

A co to jest przeznaczenie i w jakim stosunku pozostaje ono do opatrzności? Dla wyrażenia zakresowego stosunku odpowiadających im pojęć posłużymy się metodą stosowaną w logice, tj. graficznego ich przedstawiania (graficznych symboli nie musimy jednak rysować, możemy je sobie wyobrazić). Pojęcie opatrzności przedstawiamy w postaci koła, oznaczonego literą O. Jest to pojęcie nadrzędne w stosunku do podporządkowanego, mniejszego zakresowo pojęcia przeznaczenia, które z kolei przedstawiamy, wpisując mniejsze koło, oznaczone literą P, w większe koło O. Pojęcie przeznaczenia jest tedy zakresowo fragmentem pojęcia opatrzności. Definicja zaś przeznaczenia powiada, że jest to plan w umyśle Bożym i odpowiadający mu zamiar w woli Bożej doprowadzenia stworzeń rozumnych do ich celu ostatecznego, czyli do zbawienia.

Dla dopełnienia naszego schematu pozostało nam jeszcze krótkie wyjaśnienie, dotyczące podobieństwa do budowania domu, tj. spełniania planu opatrzności. Stanowią je rządy i opieka Boża nad światem i one właśnie w języku religijnym nazywają się po prostu opatrznością Bożą, teologia zaś dla odróżnienia od opatrzności w sensie teologicznym określa je mianem opatrzności w znaczeniu religijnym.

Przedłożone wyżej porównanie i schemat ułatwią nam teraz lepsze rozeznanie w obszernym depozycie, dotyczącym opatrzności i przeznaczenia. Czytelnik będzie mógł stawiać sobie pytanie – i odpowiadać na nie – o czym w przedkładanych wypowiedziach jest mowa: czy chodzi o opatrzność w sensie teologicznym, czy też religijnym. Jak zobaczymy, pojęcia te zazębiają się nieraz i

przeplatają, tak że w opisach trudno byłoby za każdym razem je rozgraniczać. Z przeznaczeniem rzecz jest o tyle prostsza, że termin ten i odpowiadające mu pojęcie nie występują w dwu różnych znaczeniach, jak w przypadku opatrzności.

3. Pismo święte

A. Opatrzność

a. Stary Testament

Greckie pojęcie opatrzności – pronoia – odnajdujemy tylko na dwu miejscach w sporządzonej w języku greckim w II wieku przed Chr. Księdze Mądrości. W 14,3 mówi autor o żeglującym na statku, że „steruje nim Opatrzność Twa, Ojcze”; w 17,2 czytamy o tych, którzy ze swoimi tajemnymi grzechami chcieli ukryć się przed wieczną Opatrznością [2]. Hebrajski odpowiednik tego pojęcia – pekuda = opieka, nadzór, jest tylko w Księdze Hioba 10,12, gdzie cierpiący Hiob mówi, że opieka Boża strzegła jego ducha [3]. Teksty posługujące się terminem, pod którym kryje się pojęcie opatrzności, są tedy jak widzimy nieliczne. Opatrzność Boża poświadczona jest jednak mocno i dobitnie w inny sposób, mianowicie przez ukazanie konkretnego jej doświadczenia. Stary Testament ukazuje nam zbliżenie Boga do świata, Jego immanentne w nim działanie, uwidaczniające się przede wszystkim w mądrym i potężnym akcie prowadzenia izraelskiego narodu. Bóg jawi się tu jako władca świata. Świadczą o tym szczególnie prorocy. Według nich prawdziwa wielkość Boga, potężnego w dziejach, objawia się w tym, że losy innych narodów kieruje On w sposób planowy na święte

[2] Pismo św. cytowane jest z wydania: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań 1982.

[3] Niezbyt zadowalająco nasza Biblia Tyniecka oddaje ten termin przez „troskliwość”. Jerozolimska Biblia w wydaniu niemieckim używa lepszego niemieckiego odpowiednika „Obhut” = opieka, piecza. Zob. Die Bibel. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, Leipzig.

dzieje Jego narodu wybranego (Iz 19,5; Jr 25,9; 27,6; Ez 26,7; Am 9,7).

Drugorzędne miejsce zajmują w Starym Testamencie wypowiedzi mówiące o stałej trosce Boga o swe stworzenie i kierowaniu przezeń prawami przyrody (Rdz 8,22; Ps 104; Hi 38; Jr 5,22-24). Ten bardziej kosmologiczny wymiar wiary w opatrzność nie ma tu decydującego znaczenia. W późniejszych dopiero wypowiedziach opatrzność pojmowana jest bardziej indywidualnie, tj. w odniesieniu do jednostek ludzkich (Jr 1,5; Hi 5,19 nn.; Prz 16,9; Ps 16,5 nn).

Reasumując można w wypowiedziach Starego Testamentu o opatrzności Bożej wyodrębnić trzy ważniejsze momenty: 1. widoczne jest przejrzyste zwrócenie się na teologię dziejów; 2. opatrzność pojęta jest uniwersalnie, lecz szczególnie zwrócona jest ona na naród izraelski i jego zbawczą drogę; 3. wiara w opatrzność przeżywana jest w obliczu żywego Boga, nie jest natomiast rozwijana jako spekulatywna teoria.

b. Nowy Testament

W Nowym Testamencie nie napotykamy nigdzie na termin i pojęcie opatrzności, wszakże podobnie jak w Starym Testamencie wyrażone jest przeświadczenie o jej istnieniu. Zawiera się ono już w modlitewnym wezwaniu do Boga jako „Pana nieba i ziemi” (Mt 11,25 par.: Dz 17,24 n.); jeszcze wyraźniej widoczne jest w paralelnych tekstach Mt 5,45 i Łk 6,35. Wzywając do miłości nieprzyjaciół mówi Jezus o opiece Ojca niebieskiego obejmującej zarówno sprawiedliwych jak i niesprawiedliwych. Ukazując jak Bóg troszczy się o piękno przyrody zachęca z kolei do bezgranicznego zaufania Bogu: człowiek może całą swą troskę złożyć na Królestwo Boże będące ostatecznym celem zbawczego działania opatrzności Bożej (Mt 6,23-34 par.).

Powiązanie wiary w opatrzność Bożą ze zbawczymi dziejami, dotyczącymi przede wszystkim posłannictwa Jezusa, widoczne jest szczególnie w pismach Łukasza: w jego Ewangelii i w Dziejach Apostolskich. Posługuje się on często formułą „musi", gr. dei, która wyraża tę właściwość przeznaczenia Jezusa od strony planu zbawczego, że jest ono w najwyższym stopniu sensowne i w pewnym znaczeniu konieczne: „Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć" (Lk 9,22) „i być odrzuconym przez to pokolenie" (Lk 17,25); „musiało wypełnić się słowo (...) o Judaszu" (Dz 1,16); „niebo musi zatrzymać (Mesjasza) aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy" (Dz 3,21). Wypełnienie się planu opatrzności Bożej widoczne jest w życiu Jezusa (Dz 2,23; 4,28), w powielkanocnej rzeczywistości Kościoła (uzasadnienie misji skierowanej do pogan w Dz 10,8 nn.; 13,46; 15;14) jak również w pracy misyjnej Pawła (Dz 19,212; 23,11; 27,24).

Podsumowując te świadectwa można powiedzieć, że Nowy Testament wyraża mocną wiarę w opatrzność Bożą, rozciągającą się szczególnie na dzieje zbawcze, lecz i na dzieje całego świata. Dotyczy ona zarówno jednostki jak i całego wszechświata i zmierza do eschatologicznego spełnienia się Królestwa Bożego [4].

B. Przeznaczenie

Pismo św. nie rozwinęło jeszcze jednolitej terminologii dotyczącej idei przeznaczenia. Używa ono bliskoznacznego czasownika prooridzein (= wprzód określić lub oznaczyć) w dwu różnych znaczeniach, tj. na określenie przeznaczenia człowieka do wiecznego zbawienia (Rz 8,29 n; Ef 1,5.11) i Bożego planu zbawczego w ogóle (Dz 4,28; 1 Kor 2,7). Idea przeznaczenia związana jest również w Piśmie św. z pojęciami: „wybrania" i „zamysłu" (Rz 8,28; 9,11; Ef 1,11; 2 Tm 1,9), uprzedniego

---

[4] Por. A. Schilson, Vorsehung, w: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1985, IV s. 254-256.

„poznania” (Rz 11,2; 1 P 1,2.20; 2 P 3,17), „przygotowania” (Mk 10,40; Mt 25,34.41; por. Rz 9,23; Ef 2,10) oraz z wypowiedziami o Bożym suwerennym chceniu i działaniu (Rz 9,15 n.; Flp 2,13; J 6,44.65).

Dla poznania nauki Pisma św. o przeznaczeniu niemniej ważny obok pojęcia jest rozwój tej idei i związanej z nią problematyki teologicznej. Odnajdujemy ją właściwie dopiero w Nowym Testamencie. Stary Testament ma bardziej na widoku los zbawczy całego ludu przymierza niż poszczególnych jednostek. Podkreślając mocno działanie wszechmocy Bożej w dziejach narodu wybranego naucza jednak, że wszechmoc ta nie znosi wolności wyboru i odpowiedzialności moralnej człowieka.

W Nowym Testamencie znajdujemy wiele wypowiedzi, które w rozmaity sposób związane są z ideą przeznaczenia. Najczęściej są to pojęcia pokrewne, np. pojęcie wybrania, zatwardziałości. Przy próbach ich interpretacji w odniesieniu do idei przeznaczenia napotykali teologowie wciąż na niemałe trudności; zobaczymy to zresztą w historycznym zarysie rozwoju wymienionego pojęcia. Powstaje w związku z tym pytanie, czy Nowy Testament naucza wprost o przeznaczeniu w sensie teologicznym, czy też może zawiera jedynie pewne podstawy, w oparciu o które wolno o nim wnioskować. Pod tym kątem widzenia przypatrzmy się nowotestamentalnym świadectwom bliżej.

Najpierw co się tyczy samego Jezusa nie możemy oczywiście spodziewać się u Niego wypowiedzi o spekulatywnym pojęciu przeznaczenia, w Ewangeliach natomiast znajdujemy teksty mówiące o wybraniu. Teologowie dzisiejsi mając na uwadze rozróżnienie między nauczaniem „historycznego Jezusa” a rozwojem tego nauczania w powielkanocnej gminie chrześcijańskiej stawiają

pytanie, czy i jaką rolę odgrywał temat „wybranie” u Jezusa [5]. Odpowiedzi są różne, jednakże niewiele wnoszą one do właściwego zagadnienia przeznaczenia.

Zasadniczą rolę dla późniejszej problematyki przeznaczenia odegrało natomiast nauczanie Pawła. Znajdujemy u niego wypowiedzi zarówno o wybraniu, jak i o przeznaczeniu. Analizując te wypowiedzi musimy jednak zwrócić szczególną uwagę na ich sens. Należy ciągle dociekać, czy chodzi w nich o wybranie i przeznaczenie w znaczeniu absolutnym, tzn. do osiągnięcia zbawienia wiecznego, czy też jedynie do odegrania pewnej roli w dziejach prowadzących do tego zbawienia. Odpowiedź twierdząca w drugim z wymienionych znaczeń zdaje się nie podlegać wątpliwości.

O wybraniu „braci”, tj. wiernych w gminie tessalońskiej, do których adresuje Paweł swój List, mówi w 1 Tes 1,4; w 1 Kor 1,27 określa wybranych przez Boga mianem „głupie w oczach świata” , „niemocne”. W bogatej treściowo sekwencji w Rz 8,26-30: „których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Syna Jego (...). Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał – tych usprawiedliwił” jest już wprawdzie wyraźnie mowa o przeznaczeniu, ale „przeznaczenie na wzór Syna Bożego” wcale nie musi być jeszcze „przeznaczeniem absolutnym” w wymienionym wyżej znaczeniu.

Podstawą dla późniejszej problematyki przeznaczenia stała się przede wszystkim nauka Pawła, wyłożona obszernie w rozdziałach Rz 9-11. Pawłowi nie chodzi tu jednak zasadniczo o przeznaczenie, lecz pierwszorzędnym tematem jego wypowiedzi jest Bóg, Jego sprawiedliwość i wspaniałość Naukę tę można w przybliżeniu streścić następująco: 1. Paweł ujmuje tu cały plan Boży dotyczący Izraela i pogan; jednostki traktuje przy tym jako

[5] Zob. M. Löhrer, Prädestination, Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, s.393.

narzędzia tego planu (9,10 nn.16 n.); 2. w okresie zatwardziałości Izraela dostrzega „Resztę”, która została „wybrana przez łaskę” (11,5); 3. wolną Bożą władzę zrządzenia (9,22 n.) nie uznaje za arbitralną; daje zwyciężyć ostatecznie miłosierdziu Boga nad Jego sprawiedliwością w karaniu winnych (rozdział 11). W ramach tak pojętej nauki nie jest nic pewnego powiedziane o ostatecznym losie jednostki, jeśli zaś niektóre sformułowania pozwalałyby mówić o jej zatraceniu, to nigdy nie dokonuje się to bez jej winy. Ogólna zatwardziałość pozostawia zresztą miejsce dla wiary i ratunku jednostki. Właściwe przeznaczenie pozostaje przy tym zawsze niezgłębiona tajemnicą Bożą [6].

3. Teologia patrystyczna

Greccy Ojcowie Kościoła dokonują swoistej syntezy dwóch wizji opatrzności, tj. wizji wypracowanej przez filozofów greckich, zwłaszcza stoików, i wizji wyrażonej w Piśmie św.

Klemens Rzymski w swym Liście do Koryntian skłania się jeszcze do idei opatrzności pojętej raczej kosmologicznie. Już jednak Justyn odnosi swą spekulację o Logosie do teologii dziejów w perspektywie chrześcijańskiej. Według niego intelekt świata widoczny w Jezusie Chrystusie w ukryty sposób, mocą elementów Logosu zwanych logoi spermatikoi, skierował celowo całe dzieje ludzkości na wydarzenie zbawcze.

Ważną rolę w wypowiedziach Ireneusza, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesa pełni pojęcie opatrzności połączone z ideą „boskiego wychowania”, mającą swe korzenie już w późniejszych pismach Platona. Pedagogiczna mądrość boskiej opatrzności, dostosowując się do ludzkiej zdolności pojmowania, prowadzi do poznania prawdy i przez to do wypełnienia się dziejów.

[6] Por. R. Schnackenburg, Prädestination.I.Aussagen der Schrift, w: LThK^2, VIII 662.

Właściwą mocą opatrzności jest Logos – Jezus Chrystus. Negacja opatrzności Bożej jest traktowana przez wymienionych teologów jako praktyczny ateizm; szczególnie Ireneusz zwraca się przeciw dualizmowi gnostycznemu, a wraz z Klemensem przeciw epikurejskiej negacji działającej w dziejach świata opatrzności Bożej. Orygenes z kolei ze swym przeświadczeniem o opatrzności sięgającej w najdrobniejsze szczegóły łączy teodyceę, według której opatrzność boska przyporządkowuje nawet zły czyn ludzki dobru całości. Występując przeciw wszelkiemu determinizmowi opowiada się przy tym stanowczo za wolnością czynów człowieka.

W zarysowanej tu pokrótce koncepcji daje się zauważyć recepcja stoickiej idei, zawierająca jednak w sobie modyfikację akcentów uwzględniających biblijną wizję opatrzności. Obok aspektu dziejowego względnie dziejozbawczego widoczna jest mianowicie perspektywa osobowa skutecznie działającej w świecie opatrzności Boga względnie Chrystusa. W przeciwieństwie do idei stoickiej opatrzność tak pojęta gwarantuje zachowanie ludzkiej wolności i odpowiedzialności.

Szczególne miejsce w historii chrześcijańskich dociekań na temat boskiej opatrzności zajmuje Augustyn. Znajdujemy już u niego głębsze, spekulatywne wniknięcie, ukształtowanie i zróżnicowanie nauki o opatrzności Bożej. Było to w dużej mierze wynikiem jego kontrowersji z manicheizmem i pelagianizmem. Nawiązując do neoplatońskiego przeciwstawienia czasu i wieczności wprowadził Augustyn istotne rozróżnienie między boskimi ideami, względnie odwiecznym planem zbawczym Boga, a jego czasowym wypełnieniem w rządach Bożych nad światem. Mamy już tu pojęcia, które we wstępnych uwagach określiliśmy nazwami: „opatrzność w ściślejszym sensie teologicznym” i „opatrzność w znaczeniu religijnym”.

Jeśli chodzi o przeznaczenie , ograniczymy się tu najpierw do stwierdzenia, że Ojcowie Kościoła przed Augustynem podejmują różne wątki Pisma św. dotyczące tej idei przede wszystkim w dociekaniach na temat stosunku uprzedzającej wiedzy Bożej, jednakże decydujące znaczenie dla rozwoju tego zagadnienia w teologii Zachodu ma wielki „doktor łaski”. Główne zarysy jego koncepcji przeznaczenia znajdujemy już przed kontrowersjami z pelagianami w komentarzu do Rz 9,10-21 w „Ad Simplicianum” (I,2). W polemikach z pelagianami akcentuje Augustyn jeszcze bardziej naukę o przeznaczeniu. Nabiera ona cech surowego rygoryzmu przy roztrząsaniu problemu powszechnej woli zbawczej Boga. Jeśli rzeczywiście niektórzy – a może wielu – pójdą na zatracenie, to jak możemy mówić o powszechnej woli zbawczej Boga – pyta Augustyn, nawiązując do 1 Tm 2,4. Na to pytanie nie był w stanie dać zadowalającej odpowiedzi. Według niego wymienione świadectwo Pisma św. należy rozumieć w tym sensie, że Bóg chce zbawienia tych, którzy faktycznie się zbawią (De praedestinatione sanctorum,, 8,14). Jako przykład odrzucenia, przynajmniej w znaczeniu „nie wybrania” , wymienia los dzieci umierających bez chrztu (De nuptiis et concupiscentia II,28,46; Contra Julianum, IV,8,45: PL 44,463,760). Odrzucenie, jak sądzi, jest jednak zawsze sprawiedliwe, gdyż jest następstwem grzechu, przynajmniej grzechu pierworodnego. Pewnym złagodzeniem takiego rygoryzmu są jednak wypowiedzi Augustyna, że Bóg nakazuje nam modlić się o zbawienie wszystkich (Pl 41,752).

Widoczny w dziełach Augustyna rygoryzm stał się w pewnej mierze podstawą dla kształtowania się u wielu późniejszych autorów błędnego, odrzuconego przez Kościół kierunku, zwanego predestynacjanizmem. Głosi on, że Bóg przeznaczył „ z góry”, odwiecznie, część ludzi do zbawienia, a inną część na potępienie, tak że los jednej i drugiej spełni się nieomylnie, niezależnie od tego,

jak by chciały żyć. Krańcowy predestynacjanizm zaczął po r. 450 głosić prezbiter Lucidus w księdze „Praedestinatus”, przypisywanej niesłusznie Augustynowi. Przeciwko Lucidusowi wystąpił Faustus z Riez, biskup z Galii, zaś Prosper z Akwitanii w szeregu pism stanął w obronie Augustyna, odrzucając stanowczo przeznaczenie do grzechu. Predestynacjanizm odżywał jeszcze niejednokrotnie w późniejszych czasach. Pewne jego rysy widoczne są w poglądach M. Lutra, który pojęcie ludzkiej sprawiedliwości uznał za niewłaściwe, a odwieczny plan Boży odrzucenia w sensie uchwytnym dopiero na Sądzie Ostatecznym nazwał „sprawiedliwym”[7]. Radykalną formę przybrał predestynacjanizm u J. Kalwina w poglądzie o absolutnym przeznaczeniu bez względu na zasługi zarówno co do zbawionych jak i potępionych [8]; pewien związek z predestynacjanizmem mają też poglądy jansenisty P. Quesnela o niemożności przeciwstawienia się łasce Chrystusa (BF s.412).

4. Teologia po okresie patrystycznym

Wzmiankowane rozróżnienie Augustyna między planem zbawczym Boga a jego spełnieniem w rządach Bożych nad światem znalazło w okresie scholastycznym pełną wyrazistość w definicji opatrzności sformułowanej w sposób ścisły przez Tomasza z Akwinu: opatrzność jest to plan zwrócenia rzeczy do ich celu preegzystujący w umyśle Bożym – ratio ordinis rerum in finem in mente divina preexistens (Summa theologiae 1,22,1). Tomasz traktuje plan Boży opatrzności i wypełnienie tego planu poprzez rządy Boże nad światem jako coś różnego. Warto tu zauważyć, że rozróżnienie Augustyna i definicja Tomasza powtarzane są z

[7] Zob. J.Auer, Prädestinatianismus, w: LThK^{2},VIII,660.

[8] Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 1964 , s.381. Kodeks ten będzie dalej oznaczany skrótem: BF.

niewielkimi modyfikacjami do dziś dnia w wykładach chrześcijańskiej teologii dogmatycznej.

Na kształtowanie się idei opatrzności Bożej u teologów i filozofów nowożytnych wywarła wpływ przede wszystkim koncepcja Augustyna, zgodnie z którą opatrzność ta stanowi ukryty wymiar głębi ludzkiego działania, zakotwiczonego w dziejach świata. Spośród myślicieli, u których widoczny jest ten wpływ, wymieńmy tu: J.B. Bossueta, G. Vico, G.E. Lessinga, J.G. Herdera, G.W. Hegla. Bossuet w swym „Discours sur l'Histoire Universelle” (1681) dostrzega działanie opatrzności Bożej skierowane na ostateczne wprowadzenie „państwa Bożego”, które odnosi do Kościoła. Opatrzność uznaje Vicos w „Neue Wissenschaft” (1725) za ostateczną zasadę kształtującą dzieje świata. Dla Lessinga teistycznie ukierunkowana wiara w opatrzność staje się rozległą formą życia i myślenia (Die Erziehung des Menschengeschlechts, 1780). Herder w swych „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784-91) dostrzega sensowne ukierunkowanie przyrody i w oparciu o nie dochodzi do przekonania, że i dzieje świata nie mogą być upośledzone. Ich „teologia” jest również zapewniona przez boskie skierowanie do celu.

Duże znaczenie uzyskuje idea opatrzności w okresie Oświecenia, jednakże zostaje ona tu spłycona i zinterpretowana w wymiarze przyrodniczo-mechanistycznym. Wywarła na to również wpływ filozofia Leibnitza, przede wszystkim zaś jego koncepcja pierwotnie ustalonej harmonii, wyrażająca się w twierdzeniu o teleologicznie uporządkowanym współdziałaniu sił tego świata („Monadologie”, 1714). Niemałą rolę odegrała też teodycea Leibnitza „Theodizee”, 1710), według której Bóg stworzył najlepszy świat spośród wszelkich możliwych. Dla Leibnitza opatrzność Boża , będąca prawdą rozumu, zapewnia sensowne zorganizowanie przyrody i dziejów.

Nieco inny kierunek obrała pietystyczna, pełna optymizmu wiara w opatrzność. Wiara ta chce przeżywać ojcowską troskę Boga w określonych momentach życia jednostki. Zostaje tu uczyniony krok od dostrzeżenia przez „oświecony rozum” działania Bożej opatrzności do „oświeconej wiedzy” o niej. Tak pojęty płytki racjonalistyczny optymizm doznał w owych czasach dotkliwej porażki przez trzęsienie ziemi w Lizbonie w r. 1775. Już kilkanaście lat wcześniej odrzucił Voltaire z gorzką ironią tak pojęta opatrzność w swej rozprawie „Candide” (1759).

Co się tyczy przeznaczenia, na uwagę po Augustynie zasługują kontrowersje na ten temat w czasach karolińskich. Z okresu tego znany jest szczególnie spór między Gottschalkiem z Orbais a biskupem Hinkmarem z Reims. Oskarżony na Synodzie w Quierzy w r. 849 przez Hinkmara i skazany przezeń na dożywotni areszt w klasztorze odpowiedział Gottschalk dwoma wyznaniami wiary, w których odrzucił przeznaczenie do grzechu, lecz twierdzenie, że odrzuceni nie podlegają faktycznie odkupieniu Chrystusowemu opierał nie bez racji na późniejszych pismach Augustyna. W obronie Gottschalka wystąpił Rathramnus z Corbie, biskup Prudentius i opat Lupus z Ferrieres. Hinkmar nie dawał jednak za wygraną i szukał pomocy u Jana Szkota Eriugeny, który w swym dziele „Liber de praedestinatione”, opierając się na filozofii neoplatońskiej, dowodził, że w Bogu istnieje tylko jedno przeznaczenie, tożsame z Jego wolą, skierowane jedynie na byt, na dobro i zbawienie, a nie na grzech i zatracenie, które są brakiem bytu [9]. Wiele późniejszych synodów i liczni autorzy stawali bądź to po stronie Gottschalka, bądź Hinkmara. W kontrowersjach tych krystalizowała się jednak coraz bardziej tendencja odchodzenia od rygoryzmu Augustyna, a zwrócenia się do rozumnego wyjaśnienia

[9] Por. M.Löhrer, dz.cyt. s.395 n.; J.Auer, dz.cyt. s. 662-666.

nauki Pawłowej; z dorobku „doktora łaski” akceptowano natomiast jego podkreślanie bezwarunkowej darmowości przeznaczenia.

Scholastyka usiłowała wyjaśniać problem przeznaczenia i odrzucenia wprowadzając wiele rozróżnień pojęciowych, odwołujących się często do filozofii arystotelesowskiej i neoplatońskiej. Rozróżnienia te niewiele nam dziś mówią i raczej zadowalającej odpowiedzi na zasadnicze trudności nie przybliżają.

5. Urząd Nauczycielski Kościoła

Przypomnijmy tu najpierw, że opatrzność Boża rozumiana jest w piśmiennictwie kościelnym i teologicznym dwojako. Stosując rozróżnienie wprowadzone już przez Augustyna, odróżniają teologowie opatrzność w sensie teologicznym, której ścisłą definicję jak widzieliśmy podał Tomasz z Akwinu, od rządów i opieki Bożej nad światem, określając najczęściej to drugie pojęcie mianem opatrzności w znaczeniu religijnym. O opatrzności w drugim z wymienionych znaczeń uczy Pismo św. I ona stała się również przedmiotem definicji dogmatycznej Kościoła na I Soborze Watykańskim. Orzeka on, że „Wszystko, co Bóg stworzył, to opatrznością swoją zachowuje i wszystkim rządzi «dosięgając od końca do końca mocno i urządzając wszystko wdzięcznie» (Mdr 8,1), bo «wszystkie rzeczy odsłonięte są i odkryte oczom Jego» (Hbr 4,13), nawet te, które stać się mają w przyszłości z wolnego wyboru stworzeń” (BF V 20). W orzeczeniu tym wyrażone jest odcięcie się Kościoła od wielu błędów dotyczących opatrzności Bożej: przeciw panteizmowi podkreśla tu Sobór transcendencję Boga (w sensie „ponadświatowości”); przeciw deizmowi Oświecenia – trwałą moc dziejową i skuteczną Jego obecność w świecie. Osobliwość biblijnej wiary w Boga jest tu wyrażona w określeniu Boga jako władcy wszechświata. Określenie to wypowiadane w wielu wcześniejszych wyznaniach wiary obejmuje w sobie połączenie transcendencji z immanentnym działaniem opatrzności Bożej.

Orzeczenia na temat przeznaczenia były szczególnie wyrazem troski Kościoła o poprawność nauki katolickiej, tzn. o jej zgodność ze źródłami objawienia i przybierały najczęściej formę kanonów odrzucających twierdzenia ze źródłami tymi niezgodne. Można je streścić do trzech najważniejszych punktów, tj. 1. odrzucenia opinii o przeznaczeniu do zła i potępienia; 2. zagwarantowania wolności wyboru i decyzji ludzkich, czyli wolności woli; 3. podkreślenia darmowości przeznaczenia.

A oto ważniejsze wypowiedzi:

Synod w Orange w r. 529, zatwierdzony przez papieża Bonifacego II, potępił naukę predestynacjan, że wśród ludzi jedni są przeznaczeni na wieczne potępienie a inni do zbawienia i że sama wola Boża skłania jednych ku złu, a drugich ku dobru (BF VII 38). Sobór w Konstancji w 1415 r. odrzucił twierdzenie Husa, że „przewidziani (na potępienie) nie są częścią Kościoła" i że „każdy przewidziany (na potępienie), choć czasem jest w łasce podług obecnego stanu sprawiedliwości, nigdy jednak nie jest częścią świętego Kościoła" (BF II 20,21). Absolutny predestynacjanizm Kalwina został potępiony w dwu kanonach Soboru Trydenckiego o usprawiedliwieniu. Kanon 6 orzeka: „Jeśli ktoś twierdzi (...), że to Bóg wykonuje tak złe jak i dobre uczynki i to nie tylko z dopuszczenia, lecz właściwie i bezpośrednio w tym sensie, że zarówno własnym Jego dziełem są tak zdrada Judasza jak i powołanie Pawła – niech będzie wyłączony"; kanon 17 wyraźniej jeszcze piętnuje twierdzenie o odrzuceniu: „Jeśli ktoś twierdzi, że łaskę usprawiedliwienia otrzymują tylko ci, którzy są przeznaczeni do życia (wiecznego), a wszyscy inni powołani, choć mają wezwanie, łaski nie otrzymują, ponieważ Bożą mocą są przeznaczeni do złego – n.b.w." (BF VII 82,93).

Dla teologa jest tu ważne pytanie, jaką tzw. kwalifikację teologiczną, określającą stopień pewności, należy przypisać nauce Kościoła o opatrzności i przeznaczeniu. Odpowiedź brzmi: prawdą wiary czyli dogmatem wiary jest istnienie opatrzności w sensie religijnym, czyli rządów i opieki Bożej nad światem, natomiast zarówno istnienie opatrzności jak i przeznaczenia w sensie teologicznym, tj. odwiecznego planu w umyśle Bożym jak i zamysłu woli Bożej jest wnioskiem teologicznym, któremu przysługuje tzw. pewność teologiczna.

6. Filozofia grecka

Jeden z Ojców Kościoła zapytany jak chrześcijanie mają się odnieść do „prawd pogańskich", tzn. odkrytych i głoszonych przez pogan, odpowiedział, że nie powinniśmy ich odrzucać, lecz przyjąć, bo źródłem każdej prawdy jest Bóg. Wspaniała i godna naśladowania postawa! Kościół czynił też tak w ciągu swych dziejów, choć niekiedy zbyt długo zwlekał z akceptacją niektórych odkryć, dokonanych w dyscyplinach świeckich. Zobaczmy, jak przedstawiała się rzecz z zagadnieniem opatrzności.

Preludia nauki o opatrzności znajdujemy już u filozofów greckich przed Sokratesem w V wieku przed Chr. Spostrzeżenie zadziwiającego ładu we wszechświecie i w przyrodzie prowadzi Heraklita, Anaksagorasa i Diogenesa z Apollonii do przeświadczenia, że musi istnieć wszechogarniający Intelekt świata, który współdziałającym w kosmosie siłom nadaje ład i zaznacza w jego elementach swą kierowniczą obecność. Samo słowo „opatrzność", gr. pronoia, pojawia się po raz pierwszy u Herodota w znaczeniu bardzo zbieżnym z chrześcijańską nauką o opatrzności, a mianowicie na oznaczenie boskiego, uprzedzającego rozporządzenia i troski o świat. Według świadectwa Ksenofona określił Sokrates opatrzność jako przyczynę rozumnej budowy zwierząt i człowieka i uwydatnił celowe skierowanie świata roślin i zwierząt na niego.

Platon używa już tego wyrażenia jako fachowego terminu filozoficznego na oznaczenie rozumnej budowy wszechświata, podkreślając przy tym, że bogowie troszczą się stale o sprawy ludzi i wszystko kierują dla dobra człowieka. Te wczesne, lecz często jakże trafne rezultaty naturalnego wysiłku poznawczego mędrców greckich, rozwijają dalej stoicy. Podnoszą oni przeświadczenie o istnieniu skutecznie działającej boskiej opatrzności do rangi aksjomatu – jeśli nie wypada tu użyć słowa „dogmatu” – przeciwstawiając go epikureizmowi, który przypisywał wydarzenia rozgrywające się w świecie ślepemu przypadkowi, uzasadniając to absolutną transcendencją Boga w stosunku do świata. Według stoików natomiast „Ojciec wszechświata” jak ojciec domu czuwa nad organizmem świata; wszystkiemu nadaje ład i wszystkim kieruje. To właśnie jest opatrzność Boża. Stanowiła ona dla stoików niezaprzeczalną rzeczywistość doświadczalną. Jakże blisko kojarzą nam się te piękne spostrzeżenia stoików z naszym chrześcijańskim rozumieniem opatrzności. Czy jednak nie różnimy się? Owszem, i to bardzo, a mianowicie w samym rozumieniu źródła opatrzności, tj. Boga, i konsekwencji z tego wypływających: stosunku opatrzności do wolnych czynów ludzkich. Pojmując opatrzność jako immanentną w świecie ulegli bowiem stoicy jej panteistycznej interpretacji, z czym łączyło się u nich również pomniejszenie ludzkiej wolności. Tam gdzie – jak sądzili – wszystko przebiega z nieuchronną koniecznością, także i człowiek jest podporządkowany nieuniknionemu losowi – boskiej haimarene. Ponieważ jednak w wydarzeniach nacechowanych znamieniem losu spełnia się działanie mądrej i dobroczynnej opieki Bóstwa, Jego opatrzności, może człowiek ze swym losem się pogodzić, a złe czyny ludzkie mocą tejże opatrzności mogą zostać obrócone dla dobra świata i człowieka.

Stoicka koncepcja opatrzności wywarła duży wpływ na wczesnochrześcijańską teologię, a nawet na czasy nowożytne, szczególnie na okres Oświecenia [1]0.

7. Odpowiedzi i refleksje końcowe

Myślę, że źródłem większości nieporozumień i błędnych wniosków w pojmowaniu opatrzności Bożej , a szczególnie przeznaczenia, jest u wielu ludzi antropomorfizm, tj. próba „przykładania" do Boga ludzkich kategorii i wyobrażeń. Mógłby ktoś mi tu replikować, że ludzie mogą myśleć tylko po ludzku, ale nie o to tu chodzi. Będąc ludźmi i myśląc po ludzku możemy jednak na płaszczyźnie wiary, tzn. wiedzą jaką otrzymaliśmy na podstawie objawienia Bożego, ale i w jakiejś mierze zdobytą naturalnym rozumnym wysiłkiem poznawczym, uznać, że Bóg jest jestestwem zasadniczo różnym od wszelkich bytów stworzonych, ograniczonych. Nie możemy Go więc „mierzyć" kategoriami wziętymi z tego świata. Możemy mieć pewność, że wypowiadamy o Nim słuszne twierdzenia, jeśli mieszczą się one w ramach tego, co On sam nam o sobie objawił. Możemy oczywiście próbować te dane objawienia bliżej wyjaśniać, snuć na ich tle takie czy inne refleksje, lecz winniśmy przy tym pamiętać, że mogą one mniej lub więcej być z nimi zgodne, lecz mogą i iść w niewłaściwym kierunku, czyli podlegać błędom. Często jednak napotykamy przy tych naszych wysiłkach na granicę, przy której wyznać winniśmy: to jest chyba tajemnica, której naszym ograniczonym intelektem rozgryźć nie potrafimy. Tak ma się również rzecz z prawdą i tajemnicą stosunku opatrzności Bożej i przeznaczenia do wolnych czynów ludzkich. Możemy na podstawie objawienia Bożego i nieomylnej nauki Kościoła z pewnością powiedzieć, że Bóg swym nieskończonym intelektem doskonale poznaje, czyli „widzi" te czyny w

[1]0 Por. A. Schilson, Vorsehung,dz.cyt. s.252-254; J. Schmidt, Vorsehung.1.Griech. Welt, w: LThK[2], X kol.886 n.

ponadczasowym akcie swego poznania – nazywanym przez teologów często „wiecznym teraz” – lecz poznanie to w niczym nie narusza ich wolności [1]1

Warto tu przypomnieć porównanie, jakie wymyślili teologowie, by zilustrować nim stosunek opatrzności Bożej do wydarzeń tego świata. Wyobraźmy sobie, że u podnóża góry koło drogi siedzi człowiek C i obserwuje przejeżdżające pojazdy. Pojazd 1. już przejechał, a więc w stosunku do obserwatora jest „przeszłym”. Pojazd 2. akurat go mija, zatem jest dla niego „teraźniejszy”, obecny. Wreszcie pojazd 3. nadjedzie dopiero za chwilę, czyli jest dla obserwatora „przyszłym”. Na górze siedzi obserwator B i widzi równocześnie wszystkie trzy pojazdy, jako obecne, teraźniejsze. Co więcej, widzi on również, że dla obserwatora C pojazd 1. jest przeszły, pojazd 2. jest teraźniejszy, a pojazd 3. jest przyszły. Łatwo się domyśleć, że w drugim członie porównania obserwator B to Bóg, przebywający in monte aeternitatis = „na górze wieczności”, wobec którego wszystkie wydarzenia świata, dla nas przeszłe, teraźniejsze lub przyszłe, są równocześnie obecne, „teraźniejsze”. W tym świetle staje się bardziej zrozumiałe, dlaczego niewłaściwe jest formułowanie zdań o opatrzności i przeznaczeniu z okolicznikiem „z góry” (przeznaczył), jakby wchodziła w grę jakaś „przeszłość” u Boga. Zauważmy w tym kontekście ciekawą wypowiedź Chrystusa: „Zanim Abraham stał się Ja jestem” (J 8,58). Językoznawca byłby skłonny „poprawić” ten tekst na: „Zanim Abraham stał się Ja byłem”. Jezus powiedział jednak: „Ja jestem”, jakby odwołując się do samookreślenia się Boga w rozmowie z Mojżeszem: „Jestem który jestem,” Wj 3,14) i wskazując w ten sposób na owo wieczne „teraz” Bóstwa.

---

[1]1 Por. A. Schilson, Vorsehung,w: Neues Handbuch theol. Grundbegriffe,IV,München 1985, s.252-254; J. Schmidt, Vorsehung.1.Griech. Welt, w: LThK[2], X kol.886 n.

Wypada teraz przytoczyć odpowiedź, jaką dał Krystynie Rahner. Teolog niemiecki zauważa najpierw, że w naszej egzystencji jest miejsce na wolność i odpowiedzialność, od której nie wolno nam się odżegnywać powoływaniem się na to, że Bóg nas do czegoś „predestynował”. Mamy tu przypomnienie jednej z podstawowych zasad katolickiej nauki o opatrzności, która to nauka jak widzieliśmy w toku naszych historycznych rozważań musiała przez długie wieki walczyć z różnego rodzaju „fatalizmami” i „determinizmami”. Drugą zasadę wyraża wybitny teolog następująco: „Bóg w swej nieskończonej wiedzy zna historię mojej wolności. W swojej czasowości stoi ona wciąż wobec Jego prostej wieczności (jak widzisz – pisze Rahner do Krystyny – staram się unikać słowa «z góry»). Ta wiedza Boża należąca do Jego zwykłej wieczności, do Jego zwykłego wiecznego «teraz» nie przekreśla mojej wolności”. I nieco dalej: „Przez to nie jesteśmy jednak predestynowani w sensie przymusu i takiej konieczności, która mogłaby zawiesić naszą wolność”. Warta odnotowania jest tu jeszcze jedna wypowiedź wymienionego autora, który ze skromnością godną wielkiego uczonego i pokorą wyznaje: „ja także nie rozumiem, jak to wszystko może znajdować się, w sensie pozytywnym, razem w przejrzystej harmonii. Ale jako myślący człowiek i chrześcijanin przyznaję, że nie mogę i nie muszę pozytywnie rozumieć zgodności tego wszystkiego, lecz winienem z całą pokorą postawić te zdania w ich pluraliźmie i w ten właśnie sposób złożyć hołd niepojmowalności Boga”[1]0.

Odpowiedź Rahnera – z której przytoczyliśmy zresztą jedynie ważniejsze fragmenty – jest odwołaniem się do zasad katolickiej nauki o opatrzności. Na uwagę zasługuje tu ciekawy, komunikatywny język. Nie wiemy w jakim stopniu odpowiedź ta zadowoliła pytającą, czy uświadomiła sobie, że jej spekulacje o konieczności działania wrogów Jezusa oscylują w kierunku

[1]0 K. Rahner, dz.cyt. s.19 n.

stoickiego fatalizmu i są niezgodne z nauką Kościoła o opatrzności Bożej. Czy nie czuła niedosytu, gdy uczony niemiecki ani słowem nie wyjaśnił jej, jak rozwiązywać zgodnie z nauką katolicką „problem Judasza”? Czy po wywodach Rahnera udzieliła sobie pozytywnej odpowiedzi na postawione pytanie: „Czy Judasz miał w ogóle jakąkolwiek szansę, by stać się innym człowiekiem niż tym, który miał zdradzić Chrystusa?”[1]1.

Odnotujmy tu jeszcze ciekawą wypowiedź ks. Jana Pietraszki, późniejszego biskupa, z jego książki „Medytacje w drodze”. Najpierw odżegnuje się on zdecydowanie od stanowiska tych, którzy opowiadają się za potępieniem Judasza: „Istnieje pokusa wydawania sądu potępiającego o człowieku, który zdradził Chrystusa, a jednak Chrystus zarezerwował sąd sobie samemu i powiedział «Nie sądźcie». On jeden ma prawo sądzić człowieka”[1]2. W swych medytacjach zajmuje dalej ks. Pietraszko stanowisko diametralnie różne od odpowiedzi, jakiej udzieliła sobie Krystyna: widzi możliwość, że Judasz mógł nie zdradzić, a gdy już zdradził, mógł nawrócić się. Tak np. na s. 247 swej książki pisze: „Człowiek nie musi poddać się prawom mechanizmu (...). I dla Judasza było takie wyjście, gdy przyszedł pocałować Chrystusa”. I dalej: „Trzeba było w tym ostatnim momencie, gdy był tak blisko Chrystusa, chwycić Go za rękę i wyznać: zdradziłem Ciebie dla siebie, teraz siebie zdradzę dla Ciebie”[1]3. Można by ks. Pietraszkę po linii rozumowania Krystyny zapytać: Jeśliby Judasz nie był zdradził, to jak wypełniłyby się Pisma? I czy wtedy zapowiedź Chrystusa, że Judasz Go zdradzi, nie okazałaby się fałszywa? Czyżby Chrystus mógł się pomylić? Ciekawi bylibyśmy, co by ks. Pietraszko na to odpowiedział, ale

---

[1]1 K. Rahner, dz.cyt. s.17 n.
[1]2 Ks. J. Pietraszko, Medytacje w drodze, Kraków 1983 s.244.
[1]3 Ks. Jan Pietraszko, dz.cyt. s.247.

odpowiedzi takiej już nie usłyszymy, więc trzeba nam będzie samym głowę nad tymi pytaniami trochę połamać.

Na koniec jeszcze jedna refleksja. Myślę, że na większość pytań postawionych przez Krystynę i Krystynie zostały już udzielone odpowiedzi w toku obszernych naszych rozważań. Może jednak dociekliwy Czytelnik chciałby jeszcze usłyszeć odpowiedź na pytanie: Jeśli Judasz miał wolny wybór i nie zdradził by Jezusa, to czy nie wynika stąd, że „przeznaczenie” nie spełniło się i Jezus mówiąc o zdradzie Judasza pomylił się? Otóż nie, rozwiązanie jest inne. Jak to na podstawie nauki Pisma św. i orzeczeń Kościoła widzieliśmy, Bóg nie przeznacza nikogo „z góry” do złego, więc nie przeznaczył również Judasza do zdrady. Gdyby Judasz nie był zdradził, to Jezus nie byłby też przepowiadał, że Go zdradzi. To chyba oczywiste, a jeśli nie wszystko, to zostawmy też trochę miejsca dla tajemnicy.

Stworzenie świata

1. Wyjaśnienia wstępne i problemy

Rozpoczynamy nasze rozważania na temat stworzenia świata od pewnych nieodzownych dla zrozumienia dalszych wywodów rozróżnień i wyjaśnień językowych, dotyczących słowa „stworzenie”. Zastanówmy się najpierw, co znaczy to słowo w trzech następujących zdaniach: 1. Jak dawno temu nastąpiło stworzenie świata przez Boga? ; 2. Stworzenie człowieka dokonało się na drodze ewolucji.; 3. Człowiek to stworzenie Boże. Nawet laik, tzn.. człowiek nie będący teologiem, łatwo zauważy, że wyraz „stworzenie” użyty jest w każdym z wymienionych zdań w różnym znaczeniu. Spróbujmy te znaczenia bliżej określić. W dwu pierwszych zdaniach „stworzenie” oznacza czynność stworzenia. W pierwszym zdaniu mowa jest o czynności stwórczej Boga, którą rozumie się jako powołanie czegoś do istnienia z nicości. Tak pojęte stworzenie określa się w teologii mianem „stworzenia bezpośredniego”. W zdaniu drugim „stworzenie” to również czynność stwórcza Boga, lecz nie w sensie powołania czegoś do istnienia z nicości, lecz za pomocą tzw. przyczyn wtórnych. Można to wyrazić następująco: Bóg, stwarzając świat z nicości, nadał mu określone prawa – chodzi tu o prawa przyrody – i wyposażył w różnego rodzaju siły, dzięki czemu mógł się on dalej rozwijać bez potrzeby ingerowania za każdym razem przy kształtowaniu się poszczególnych rzeczy, jednakże przy ustawicznym podtrzymywaniu stworzonej materii przy istnieniu. Tego rodzaju stwarzanie wszystkich rzeczy przez Boga nosi nazwę stworzenia pośredniego; w ten sposób najprawdopodobniej nastąpiło również stworzenie człowieka. Wreszcie w trzecim zdaniu „stworzenie” oznacza po prostu „dzieło stworzone”, „rzecz stworzoną”.

Po tych wyjaśnieniach będzie już chyba zrozumiałe stwierdzenie, że w tytule naszych rozważań chodzi przede wszystkim o znaczenie pierwsze, tzn. o powołanie przez Boga świata do istnienia. Nieco uwagi poświęcimy również zagadnieniu, na które wskazuje znaczenie trzecie, tj. dziełu stworzenia. „Stworzenie pośrednie”, o jakim była mowa w zdaniu drugim, stanie się natomiast przedmiotem naszych rozważań w osobnym rozdziale, poświęconym „stworzeniu człowieka”.

Stworzenie jawi się nam jako coś niezwykle tajemniczego. Nasuwa się nam w odniesieniu do tej tajemnicy wiele pytań i nieraz głowimy się, jakby na nie odpowiedzieć. Wyjaśniając znaczenie słowa „stworzenie” sformułowaliśmy już pierwsze pytanie: Jak dawno świat został przez Boga stworzony? Pytanie to zakłada, że świat został stworzony „na początku czasu”, tj. określoną ilość lat temu. Powstają w związku z tym jeszcze inne pytania: Czy jest to takie pewne, tzn. że świat został stworzony „na początku czasu”? Jaką pewnością? Czy jest to „pewność wiary”, tzn. czy naucza o tym Pismo św., czy naucza Kościół?

Podobnych pytań można by stawiać wiele. Na niektóre z nich będziemy usiłowali odpowiedzieć. Zgodnie z założeniami naszych „Refleksji” będą to przede wszystkim odpowiedzi na płaszczyźnie teologicznej: w tym celu przyjrzymy się najpierw bliżej, co na ten temat uczy Pismo św. i Kościół. Nie ograniczymy się jednak do samej teologii. Wiele innych gałęzi wiedzy może rzucić pewne światło na zagadnienie stworzenia świata. Przykładem może być kosmologia. Wprawdzie jest ona nauką przyrodniczą i właściwie w granicach swej kompetencji nic nie może powiedzieć o stworzeniu świata. Ale niektóre zadziwiające jej odkrycia mogą człowiekowi myślącemu wskazać na „ślady” Boga i ułatwić mu poszukiwanie i odkrycie „pierwszej Przyczyny” wszechrzeczy, Boga – Stwórcy. Przypominają się tu piękne i pełne głębokiego zamysłu słowa Księgi

Mądrości 13,1: „Głupi [już] z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest”. Jeśli Pismo św. nazywa głupimi ludzi, którzy ze stworzeń nie potrafili odkryć ich Stwórcy, to tym samym daje zachętę, by Boga poszukiwać i odnajdywać z Jego „śladów” w świecie. Warto więc, by takim „śladom”, ukazywanym przez dzisiejszą kosmologię, również się przyjrzeć.

Ostatni rozdział w naszych rozważaniach o stworzeniu świata poświęcimy bardzo dyskutowanemu już przez wiele dziesiątków minionych lat zagadnieniu stosunku Pisma św. do mitów. Będzie nam chodziło przede wszystkim o odpowiedź na pytanie, czy i w jakim sensie można mówić o obecności mitów w Piśmie św.

2. Pismo św. i nauka Kościoła

Najważniejszą wypowiedzią Pisma św. o stworzeniu świata są słowa rozpoczynające całą Biblię: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” (Rdz 1,1). Przywykliśmy rozumieć użyte tu wyrażenie „stworzył”, będące tłumaczeniem hebrajskiego „bara”, w znaczeniu „utworzył z niczego”. Zauważmy tu jednak od razu, że pogląd taki mija się z prawdą, jeśli sądzi się, że autor biblijny miał tu na myśli stworzenie z niczego. Jak zobaczymy, idea stworzenia z niczego była mu obca, a pojawiła się w refleksji chrześcijańskiej dopiero w II wieku po Chr. Cóż tedy chciał autor biblijny wyrazić, gdy posłużył się słowem „bara”? Jest to chyba w całym zagadnieniu podstaw biblijnych nauki o stworzeniu jeden z najistotniejszych problemów i dlatego poświęcimy mu więcej uwagi. Prześledzimy m.in. inne wypowiedzi Starego Testamentu, w których termin ten występuje, i zapoznamy się za każdym razem z jego znaczeniem, gdyż rzuci nam to pewne światło na jego znaczenie w Rdz 1,1.

Analizy te staną się jeszcze bardziej zrozumiałe, jeśli umieścimy je w ramach historycznego rozwoju narodu Izraela [1]

Początki Izraela jako narodu datuje się na XII wiek przed Chr. Wędrowne plemiona praprzodków skupiły się w tym czasie w Palestynie pośród Kananejczyków, tworząc wspólnotę etniczną i religijną. Jedno z tych plemion przywędrowało z Egiptu pod dowództwem wybitnego człowieka Mojżesza. W czasie wędrówki doznało ono niezwykłych religijnych przeżyć (punktem ich kulminacyjnym było ogłoszenie Dekalogu na górze Synaj). Plemię to, a później i cały naród izraelski, odróżniała od ludów ościennych charakterystyczna cecha, jaką było wyznawanie wiary w jednego Boga Jahwe. Naród izraelski miał jednak chyba i „polityczne" uzdolnienia, tj. takie, które pozwoliły mu narzucić swą władzę innym ludom zamieszkującym między Jordanem a Morzem Śródziemnym, a ok. r. 1000 przed Chr. utworzyć już niezależne królestwo. Na podłożu kananejskiego powstał język hebrajski; rozwijała się literatura. Wielką rolę w życiu narodu odgrywała wciąż religia.

Pierwszym większym dziełem literackim w języku hebrajskim była historia Dawida, włączona później w Starym Testamencie w Księgę Samuela. Z kolei może 100 lub 200 lat po Dawidzie inny utalentowany autor spisał różne podania, dotyczące dziejów swego narodu. Dzieje te weszły w skład Starego Testamentu: stanowią je znaczna część Księgi Rodzaju (poczynając od 2,4b), Księgi Wyjścia i Księgi Liczb. W tekstach tych – wbrew temu, co się potocznie sądzi o „opisie stworzenia człowieka" w Rdz 2,4b-2,24 – nie ma mowy o początkach ludzkości, a tym bardziej o

[1] Wykorzystujemy tu wyniki dociekania znakomitego egzegety francuskiego G.Auzou z jego pracy: Na początku Bóg stworzył świat, Warszawa 1990..

początku wszechświata, lecz przedstawiona jest historia przodków „narodu wybranego” [2]

Spośród najstarszych tekstów biblijnych, powstałych w okresie królestwa Izraela, tj. od X do VI wieku przed Chr., na uwagę zasługują dwa, gdyż pojawia się w nich interesujący nas czasownik „bara”. Są to: Wj 34,10 i Lb 16,28.30. W pierwszym z nich Jahwe mówi do Mojżesza: „Oto Ja zawieram przymierze wobec całego ludu twego i uczynię [bara] cuda, jakich nie było na całej ziemi”. Widzimy, że „bara” nie oznacza tu wcale aktu stwarzania (z materii uprzednio istniejącej czy z nicości), lecz wskazuje na wydarzenie, na coś nieprzewidzianego i rozstrzygającego. W drugim z wymienionych tekstów Mojżesz ostrzega, że „Pan uczyni [bara] rzecz niesłychaną, jeśli lud będzie bluźnił przeciw Niemu”. „bara” znaczy tu po prostu tyle, co spowodować niezwykłe i nieoczekiwane zdarzenie.

Czy w późniejszych tekstach, włącznie z „opowieścią o stworzeniu” w Rdz 1,1, „bara” zmieni sens i zacznie oznaczać „stworzenie z niczego”? Zobaczymy, że nic do takiego wniosku nie uprawnia.

Postępując z biegiem dziejów Izraela dochodzimy do ważnego okresu proroków. Spośród nich interesujący dla naszego zagadnienia jest szczególnie Jeremiasz (VII w. przed Chr.), zwalczający bałwochwalstwo narzucane przez najeźdźców asyryjskich. W usta Jahwe wkłada on słowa: „Ja uczyniłem [bara] ziemię, człowieka i zwierzęta” (Jr 27,5). I znów znaczenie czasownika „bara” dalekie jest od „stworzenia” w teologicznym

[2] Podzielam tu poglądy wzmiankowanego wyżej egzegety G. Auzou (dz. cyt. s.70). Zauważa on też słusznie, że większość czytelników Biblii (i innych) mylnie oznacza początek dzieła wymienionego autora biblijnego, do czego są stale nakłaniani, bowiem wiele francuskich wydań Biblii „beztrosko tytułuje opowieść zaczynającą się w Rdz 2,4b «Druga opowieść o stworzeniu»” (tamże, przyp. 6). Niestety i nasza „Biblia Tysiąclecia” nie jest tu lepsza, bo tytułuje ten początek słowami: „Drugi opis stworzenia człowieka”.

sensie. Sensu takiego nie odnajdziemy również i w innych tekstach Starego Testamentu, w których użyte jest „bara”, np. Pwt 4,34; Ps 51,12; Jr 32,17; 10,12; Ez 212,35; 28,13; Iz 4,4.

Najmłodsze starotestamentalne pisma, w których napotykamy na ideę „stworzenia”, to sporządzona w języku greckim w II wieku przed Chr. II Księga Machabejska i w tymże samym języku w I wieku przed Chr. Księga Mądrości. W II Księdze Machabejskiej napotykamy na ciekawy, nadużywany często tekst, który w poprawnym tłumaczeniu winien mniej więcej przybrać formę: „Proszę cię synu, spojrzyj na niebo i ziemię (...), zwróć uwagę na to, że nie z rzeczy które są stworzył je Bóg i że rodzaj ludzki powstał w ten sam sposób” (2 Mch 7,28) [3]. Otóż w świecie chrześcijańskim na Zachodzie rozpowszechniło się niezgodne z oryginałem tłumaczenie łacińskie, mówiące o stworzeniu z niczego (ex nihilo) i w ten sposób powstała tradycja, zgodnie z którą zaczęto również interpretować „bara” w Rdz 1,1. Mógłby tu ktoś wprawdzie zapytać: Jeśli autor 2 Mch 7,28 mówi o „stworzeniu nie z rzeczy, które są”, to jakiż inny wniosek może stąd wynikać, jak nie ten, że może to być tylko stworzenie z niczego? Oczywiście wniosek taki jest w pełni uprawniony, ale jest to już wniosek, a nam chodzi przecież wciąż o jak najwierniejsze uchwycenie i oddanie znaczenia oryginalnego.

W najmłodszym starotestamentalnym piśmie, jakim jest Księga Mądrości, powstała ok. r. 70 przed Chr., autor mówi, że Bóg „stworzył świat z bezładnej materii” (Mdr 11,17). Jest tu widoczny wpływ myśli greckiej, tzn. zapożyczenie z koncepcji platońskiej.

---

[3] Podaję to tłumaczenie za G.Auzou, dz,cyt. s.221 i przyp.40. Podobnie tłumaczy Biblia Jerozolimska w wydaniu niemieckim: „Gott dies nicht aus schon Bestehendem gebildet hat” (wyd.cyt. s.708). Nasza „Biblia Tysiąclecia” mimo wiele obiecującego podtytułu „W przekładzie z języków oryginalnych” znowu zawodzi, idąc tu za nadużywaną i niepoprawną wersją tłumaczenia łacińskiego „ z niczego stworzył je Bóg”.

Wróćmy teraz do tekstu Rdz 1,1. W języku hebrajskim brzmi on: „Bereszit bara Elohim et haszamaim weet haares”. Niełatwą jest rzeczą „idealnie” przetłumaczyć ten tekst w jakimkolwiek znanym nam języku nowożytnym, tzn. zupełnie wiernie, adekwatnie oddać jego znaczenie pierwotne, a raczej, jak się wydaje, jest to niemożliwe. Tłumacząc zmuszeni jesteśmy wprowadzać dodatkowe wyjaśnienia, jeśli chcemy sens pierwotny bez zniekształceń uchwycić. Przekład: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” jest chyba najlepszy z możliwych, aczkolwiek szczególnego komentarza domaga się w nim tłumaczenie „bara” na „stworzył”. Powtarzamy tu z całą stanowczością, że „bara” i w tym tekście nie znaczy „stworzył z niczego”, gdyż pojęcie takie obce jest Staremu Testamentowi. „bara” nie znaczy jednak również „utworzył z materii już istniejącej” i tym odróżnia się biblijna opowieść o stworzeniu od mitów babilońskich czy egipskich, jak również od koncepcji platońskiej, czego jedyny ślad znaleźliśmy w tekście Mdr 11,17. Niewłaściwym byłoby tedy tłumaczenie naszego tekstu przez „Na początku utworzył Bóg niebo i ziemię”, bo tłumaczenie takie sugerowałoby może czytelnikowi, że chodzi o utworzenie z materii preegzystującej. „bara” to czynność, jaką autorzy Starego Testamentu przypisują wyłącznie Bogu Jahwe. Reasumując można by powiedzieć, że „bara” to powołanie do istnienia, abstrahujące od pytania, z czego to powołanie nastąpiło: nie mówi ono wprawdzie, że było to powołanie do istnienia z nicości, choć takiego „dopowiedzenia” nie wyklucza, lecz jest na nie niejako otwarte; wyklucza natomiast – jak to wielokrotnie zaznaczaliśmy – kształtowanie z materii już istniejącej.

Egzegeci biblijni nie mogą oprzeć się wrażeniu, że opowieść o stworzeniu w Rdz 1,1-2,4 jest tekstem wyjątkowym, niezwykłym i pięknym. Jego wyjątkowość wyraża się w zamknięciu opisu w ramach siedmiu dni. Przyjmując takie ramy autor

inspirował się żydowskim zwyczajem, zgodnie z którym dzielono czas na tygodnie, a w siódmym dniu tygodnia odpoczywano. Niesłusznym okazał się pogląd, że szabatowy odpoczynek ma swe źródło w opowieści o stworzeniu. Było akurat na odwrót: to autor tej opowieści zapożyczył na jej ramy tradycyjny podział. Wiedział on również, że stworzenie świata nie odbywało się ani według żydowskiego, ani żadnego innego kalendarza. I tu wypada wspomnieć, że w środowisku chrześcijańskim od ponad stu lat zapanował błędny pogląd, zwany konkordyzmem, głoszący, że 6 dni tygodnia z opowieści o stworzeniu oznaczały 6 okresów, w ciągu których Bóg miał stwarzać świat [4]. Była to fatalna tendencja, usiłująca ratować prawdę biblijną, fałszywie interpretowaną, przystosowując ją do bezspornych wyników badawczych nauk przyrodniczych . A tymczasem nie ulega wątpliwości, że hebrajskie słowo „jom" = „dzień" nie oznacza wcale jakiegoś dłuższego okresu, lecz jak w naszym języku upływ czasu wyznaczony pozornym obiegiem Słońca wokół Ziemi; może też oznaczać określoną datę, jak np. w zdaniu: „Zrobiłem coś tego dnia". Otóż siedem dni tygodnia stanowią w opowieści biblijnego autora ramy narracji i figurę literacką. Można to porównać do dzisiejszych form dzieł literackich, teatralnych, filmowych, w których całość dzieli się na różne kategorie, jak rozdziały, akty, części. Siedem dni opowieści biblijnej nie stanowiły więc jakiegoś pouczenia czy wykładu o sposobie stworzenia, były natomiast pewnym wyjaśnieniem na temat szabatu.

Dodajmy tu jeszcze parę uwag o niektórych słowach pierwszego zdania „opowieści o stworzeniu". Określenie „bereszit" = „na początku" nie ma rodzajnika, a to wskazuje w języku

[4] W taki sposób interpretował 6 dni stworzenia jeszcze w 70-tych latach ub. stulecia np. biolog Lecomte de Nouÿ (zob.G.Auzou,dz.cyt. s.127 przyp. 2; za konkordyzmem opowiadał się też ks.A.Bea (zob. ks.K.Kłósak, dz.cyt. s.250 przyp. 29).

hebrajskim na pewną nieokreśloność. Autor miał na myśli początek stworzenia „nieba i ziemi”, tj. naszego świata. Nie znaczy to, że stworzenie, o którym mówi, było absolutnym początkiem wszystkiego, jak to znów bezpodstawnie komentowało wielu. Cytowany przez nas wielokrotnie egzegeta G.Auzou w oparciu o porównanie różnych tekstów biblijnych powiada, że „bereszit” może znaczyć: „najpierw”, „w pierwszym rzędzie”, „zaczynając”, a zatem cały wiersz można przełożyć w słowach: „Z chwilą gdy Bóg zabrał się do stwarzania”, „najpierw Bóg stworzył”, „Oto początek Boskiego stworzenia” [5].

A jak rozumieć ostatnie dwa rzeczowniki omawianego tekstu, tj. „niebo i ziemię”? Nie wolno oczywiście dopatrywać się w nich jakichś kosmicznych wymiarów, bo słowa te są najprostszym, popularnym sposobem na określenie tego, co my nazywamy światem. Termin „świat” jest jednak pewnego rodzaju uogólnieniem. Język hebrajski nie znał takiego sposobu wyrażania się, lecz posługiwał się konkretnymi zwrotami, wypowiadając nimi różne aspekty rzeczy i kontrasty. „Niebo i ziemia” znaczy zatem „tam w górze” – „tu nisko”. Jest to świat, w którym mieszkają ludzie i który rozciąga się nad nim. Nie można więc w naszym tekście pisać „Ziemia”, tj. dużą literą, bo Izraelici nie wiedzieli jeszcze, że „ziemia” jest kulistym ciałem niebieskim, lecz granice jej według ówczesnych przekonań stanowił w przybliżeniu marokański Atlas i góry Andaluzji na zachodzie oraz Hindukusz i Himalaje na wschodzie [6].

Rozróżnienie między stworzeniem bezpośrednim a pośrednim, jakie uczyniliśmy na początku naszych rozważań, można zastosować już do wypowiedzi Starego Testamentu. Najważniejsze

[5] Zob. G.Auzou, dz.cyt. s.134.

[6] Zob. G.Auzou, dz.cyt. s.134.

dwa omówione wyżej teksty o stworzeniu, tj. Rdz 1,1 i II Mch 7,28, dotyczą Bożego aktu stwórczego, który określamy mianem stworzenia bezpośredniego. Liczne są natomiast i piękne w Starym Testamencie wypowiedzi, sławiące Boga jako tego, który wszystko stworzył i wszystkim rządzi. Poszczególne, wyliczane tam dzieła stworzenia, to właśnie stworzenie pośrednie. Wiele takich tekstów znajdujemy w Księgach proroków Jeremiasza i Izajasza, w Księdze Przysłów, w Psalmach [7]. W świetle dzisiejszej teologii powiedzielibyśmy, że powoławszy świat do istnienia (z nicości), kontynuuje Bóg ciągle dzieło stwórcze podtrzymując go w istnieniu, a dzięki nadanym mu prawom i siłom może się on rozwijać w nieustannej ewolucji.

Nowy Testament nie zajmuje się wprost i wyraźnie zagadnieniem stworzenia, jednakże nawiązując do Starego Testamentu wyraża niejednokrotnie wiarę w Boga Stwórcę. Podobnie jak Stary Testament wiele uwagi poświęca natomiast w różnorakich aspektach dziełu stworzenia.

Powiązanie ze Starym Testamentem widoczne jest w wypowiedziach Ewangelii, np. Mateusz w nawiązaniu do Ps 78,2 mówi o „założeniu świata” (Mt 13,35); w Ewangelii Marka Jezus posługuje się wyrażeniami „od początku stworzenia Bożego” (Mk 13,19), „na początku stworzenia” (Mk 10,6); w Ewangelii Łukasza stosuje zwrot „od stworzenia świata” (Łk 11,50).

Dzieło stworzenia znajduje w nauczaniu Jezusa szczególne miejsce. Według Ewangelii świat i jego dzieje nie są skazane na apokaliptyczne zniszczenie (Łk 9,54 n.). Jezus wyznaje Boga Stwórcę, który troszczy się o ludzi i zwierzęta (Mt 6,25-35), o dobrych i złych (Mt 5,43 nn.). Kochając stworzenia sławi Jezus

[7] Zob. np. Jr 5,22-44;27,5-6; 31,21-22; 31,35-36; 32,17.21-22; 10,12-13; Iz 40,12.21-22; 26,28; 41,20; 42,5; 44,24; 45,6-12.18; 51,13.15; Ps 74,12-14; 135,6-7; Ps 89,6.9-13; Ps 95,3-5; 33,6-7.9; Ps 104,1-35; Prz 3,19; 30,4.

Stwórcę aż do swej uczty pożegnalnej, jak to czynili Żydzi świętujący Paschę (Mk 14,22 nn.; Mt 26,26 nn.). W oczekiwaniu na eschatologiczne nadejście Królestwa Bożego dokonuje Jezus już pewnych zmian świętych instytucji. Stawiając się ponad autorytet Mojżesza przywraca pierwotny porządek ustanowiony przez Stwórcę: co się tyczy związku małżeńskiego (Mk 10,2-12 par.) i szabatu (Mk 2,27; Łk 13,10-17). Decydującą zmianę wprowadza jednak Jezus w nieugięte jakby się zdawało „prawo natury”, wyrażane nieraz w słowach „oko za oko, ząb za ząb”, upominając się o prawa „najmniejszych”, biednych i zagubionych ((Łk 4,18; 6,20; 19,10; Mt 25,40).

Bogata jest nauka o stworzeniu u apostoła Pawła. Dla niego stworzenie nie jest tylko początkiem świata, lecz i zobowiązaniem dla człowieka, bowiem Bóg, „który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem [por. Rdz 1,3], zabłysnął w naszych sercach” (2 Kor 4,6). Najbardziej decydująca u Pawła jest jednak wypowiedź, że Chrystus jest współtwórcą świata: „dla nas istnieje tylko jeden Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego i my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6). Wypowiedź tę rozwija Paweł na wielu innych miejscach; szczególne ukoronowanie znajduje w nich nauka o „nowym stworzeniu” przez Jezusa Chrystusa (2 Kor 5,17; Gal 6,15; Rz 6,4) [8].

Orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o stworzeniu były formułowane w toku dziejów z okazji pojawiających się raz po raz problemów i dla przeciwstawienia nauki wiary różnym błędom. Wymienimy najważniejsze.

[8] Por.J.Auer – J.Ratzinger, Kleine katholische Dogmatik. J.Auer, Die Welt – Gottes Schöpfung, Regensburg 1975,s.37-39.

1. Wyznanie wiary używane w Afryce łacińskiej (wiek V-VI): „Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy” (DS 21).

2. Wyznanie nicejskie (r.325): „Wierzymy w jednego Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych” (BF IX 7).

3. Sobór Lateraneński IV (r.1215) (orzeczenie w skrócie): „Wierzymy, że Bóg, [będący] jednym wszystkich rzeczy początkiem, stwórcą wszystkiego co widzialne i niewidzialne, co duchowe i materialne, wszechmocną swoją potęgą równocześnie, od początku czasu, stworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń, tj. istoty duchowe i materialne: aniołów i ten świat, a na koniec naturę ludzką łączącą te dwa światy, złożoną z duszy i ciała” (BF IV 33).

4. Sobór Florencki (r.1442): „Kościół święty mocno wierzy w jednego Boga, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. On ze swej dobroci kiedy zechciał utworzył wszystkie stworzenia: duchowe i cielesne. Są one dobre, gdyż zostały stworzone przez najwyższe Dobro, jednakże są zmienne, ponieważ zostały stworzone z niczego”(DS 1333).

5. Sobór Watykański I (r.1870): „Święty Kościół wierzy i wyznaje, że jedyny i prawdziwy Bóg, z dobroci swojej i wszechmocną potęgą swoją, nie dla zwiększenia lub zdobycia własnego szczęścia, ale dla objawienia swojej doskonałości przez dobra, jakich stworzeniom udziela, zupełnie wolną decyzją, «równocześnie od początku czasu utworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń: istoty duchowe i materialne, tj. aniołów i ten świat, a na koniec, jakby jednocząc jedno i drugie, stworzył naturę ludzka, złożoną z duszy i ciała»” (BF V 18,19).

W kręgach teologów utarło się przekonanie, że dogmat o stworzeniu (w znaczeniu stworzenia bezpośredniego), wyrażony w orzeczeniu Soboru Lateraneńskiego IV, powtórzony na

Soborze Watykańskim I, zawiera w sobie trzy twierdzenia: 1. że Bóg jest Stwórcą świata; świat zawdzięcza mu swe istnienie; 2. że powołał On świat do istnienia „na początku czasu”; 3. że powołanie to nastąpiło z niczego. Nie wszyscy teologowie są jednak przekonani, że każde z wymienionych twierdzeń jest rzeczywistym przedmiotem definicji dogmatycznej, innymi słowy że Ojcowie soborów chcieli je określić jako należące do depozytu prawd wiary [9]. Wydaje mi się, że do prawd wiary należy bezsprzecznie zaliczyć tylko pierwsze z wymienionych twierdzeń, dwa pozostałe natomiast jestem skłonny uważać za wnioski, które weszły w sformułowania dogmatyczne, stanowiąc swoistą „oprawę” właściwego dogmatu. Za takim rozwiązaniem przemawiają, jak sądzę, następujące argumenty:

1.Ojcowie soborów mieli zawsze przeświadczenie, że określają i podają wyznawcom Kościoła do wierzenia prawdy wiary, tj. takie, które zawarte są w źródłach objawienia Bożego, w Piśmie św. i Tradycji dogmatycznej. Tymczasem, jak widzieliśmy, Pismo św. ani nie zna jeszcze pojęcia „stworzenia z niczego”, ani nie naucza wprost o stworzeniu „na początku czasu”[10], gdyż są to raczej pojęcia filozoficzne, rozwinięte dopiero, jak widzieliśmy, w epoce patrystycznej. Można by się tu spierać, czy Ojcowie wymienionych Soborów mieli zamiar takie pojęcia „zdefiniować” jako prawdy wiary, wydaje się to jednak b. mało prawdopodobne.

2. Jak już wspomniano, sobory formułowały orzeczenia dogmatyczne często dla przeciwstawienia się pojawiającym się w ich czasach poglądom błędnym. Są to ważne okoliczności, które

[9] Tak np. J. Auer, dz.cyt. s.78 n, zauważa, że w definicji dogmatycznej Soboru Wat. I chodziło nie tyle o sformułowanie nauki o stworzeniu w czasie, co raczej o podkreślenie wolności boskiego aktu stwórczego. Podobnego zdania był teolog francuski A.Sertillanges.

[10] Por. J.Auer, dz.cyt. s.76.

trzeba zawsze brać pod uwagę przy odczytywaniu właściwych zamiarów Ojców soboru, a w konsekwencji w ustalaniu tego, co chcieli oni przedstawić jako prawdy wiary. Tak się ma też sprawa z wymienionymi orzeczeniami Soboru Florenckiego i Watykańskiego I. W orzeczeniu Soboru Florenckiego widoczne jest przeciwstawienie się dualizmowi gnostycznemu, oddzielającemu materię od ducha i traktującemu dzieje świata jako nieuniknione zło. Z kolei Sobór Watykański I w cytowanym orzeczeniu przeciwstawił naukę wiary panteistycznemu zmieszaniu ze sobą Boga i świata.

3. Dzieło stworzenia

Aktowi stworzenia, zwanemu stworzeniem bezpośrednim, przeznaczono w przeszłości już wiele czasu, wysiłków i atramentu, toteż może dlatego teologia współczesna poświęca coraz więcej uwagi jego owocowi, tj. dziełu stworzenia, czyli stworzeniu pośredniemu, z najciekawszym jego elementem, jakim jest człowiek, chcąc może w ten sposób uzupełnić powstały w przeszłości niedosyt. Szczególnych bodźców do takiego ukierunkowania dostarczyła zwłaszcza nauka Soboru Watykańskiego II, wyłożona przede wszystkim w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes” (GS). Główne kierunki tej odnowy można sprowadzić do trzech: pierwszy wyznaczają słowa Rdz 1,28 „Rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną”; treścią drugiego jest ewolucjonizm, a trzeci inspiruje się eschatologizmem. Poświęćmy każdemu z nich nieco uwagi.

1. Słowa Boże według Rdz 1,28 z dołączonym do nich błogosławieństwem wzywają ludzi, by się mnożyli, napełniali ziemię, obejmowali ją w posiadanie i panowali nad wszystkimi jestestwami żywymi. Wielkie to uprawnienia, ale i obowiązki. Władztwo nad stworzeniami oznacza nie tylko wykorzystywanie ich dla własnych

celów, ale i odnoszenie się do nich z postawą „dobrego pasterza". Postawa taka nie dopuszcza znęcania się ani bezwzględnego wyzyskiwania przyrody. W tym duchu wypowiada się Konstytucja „Gaudium et spes". Człowiek według niej otrzymał zlecenie, by rządził światem w sprawiedliwości i świętości, pracą zaś swoją ma rozwijać dzieło Stwórcy (GS 34). Został on przez Niego ustanowiony panem wszystkich stworzeń ziemskich (GS 12). Jest cząstką przyrody, lecz przerasta cały świat rzeczy (GS 14). W Konstytucji znajdujemy też lapidarną wypowiedź o niebezpieczeństwie destrukcji i potrzebie zapobiegania jej: „człowiek staje się świadomy tego, że jego zadaniem jest pokierować należycie siłami, które sam wzbudził, a które mogą go zmiażdżyć lub służyć mu" (GS 9). Słowa te można potraktować jako punkt wyjścia dla teologicznych aspektów ekologii, ostrzegającej przed groźbami dewastacji naturalnego środowiska oraz podejmującej środki, by się temu przeciwstawić.

2. Z radością należy powitać fakt, że teologia chrześcijańska po długim okresie niezrozumienia i niesłusznych oporów wobec powszechnie już i od dawna przyjętego przez naukę świecką ewolucyjnego obrazu świata uznała wreszcie bezsporną rzeczywistość ewolucji. Stan taki znalazł również odbicie w oficjalnej nauce Kościoła, wyrażonej na Soborze Watykańskim II. Konstytucja „Gaudium et spes" zauważa, że „ród ludzki przechodzi od statycznego pojęcia porządku rzeczy do pojęcia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego, z czego rodzi się nowy, ogromny splot problemów, domagających się nowych analiz i nowych syntez" (GS 5). Takie nowe problemy, związane z ewolucją, można już we współczesnej literaturze teologicznej łatwo dostrzec. Od wiekopomnych prac Teilharda de Chardin teologia katolicka uświadomiła sobie, że ewolucyjne współdziałanie ducha i materii wraz z procesami selekcji i niespodziewanymi wyskokami mutacji

sięga również głęboko w dzieje ludzkości; co więcej, posiada głęboki wymiar teologiczny dla wyrażenia relacji zachodzącej między Chrystusem a światem.. I tu pojawia się dla teologii pytanie o celową strukturę ewolucji, w związku z czym zachodzi potrzeba wyraźnego odróżnienia samego procesu ewolucji od wydarzenia stwórczego, a następnie zadanie zintegrowania obydwu tych wydarzeń. Widoczne staje się przy tym szczególne zadanie o charakterze teologiczno-etycznym, by Jezusowy nakaz miłości pojmować jako stwórczo-zbawczą korekturę przeciwstawiającą się żelaznym prawom selekcji i walki o byt, najpierw oczywiście w stosunkach międzyludzkich.

3. Dzieło stworzenia w świetle wiary ma swój nieodłączny wymiar eschatologiczny, bowiem jest ono w zamiarach Stwórcy skierowane na spełnienie się wszystkiego, na paruzję Chrystusa, na urzeczywistnienie się ostatecznego Królestwa Bożego. Wymiar ten znajduje również wyraz w Konstytucji „Gaudium et spes". Człowiek, jak naucza Konstytucja, podąża ku zmartwychwstaniu otrzymując Ducha Świętego, dzięki czemu przynaglony zostaje do walki ze złem i uzdolniony do wypełniania prawa miłości (GS 22). Od tego Ducha i Jego charyzmatów, ucieleśnionych w różnych zawodach, Sobór spodziewa się wewnętrznego odnowienia człowieka (GS 22;38).

Na koniec można tu jeszcze wskazać na b. znamienny rys eschatologicznych wypowiedzi Konstytucji, stawiający ją w zdecydowanym odcięciu od znanych nam z przeszłości i w teraźniejszości postaw różnych sekt, rezygnujących z organizowania życia w oczekiwaniu na rychły koniec świata. Konstytucja powołując się na Pismo św. przypomina, że nie wiemy kiedy ma się zakończyć ziemia i ludzkość ani w jaki sposób wszechświat ma zostać zmieniony (chodzi tu oczywiście o zmianę „ostateczną"). Oczekiwanie jednak nowej ziemi, jak powiada, nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, by uprawiać ziemię.

Należy wprawdzie starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Bożego, wszakże dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urządzenia społeczności ludzkiej (GS39)[11].

4. Kosmologiczne „ślady" Boga

Chcemy się tu zając najpierw zasygnalizowanym już problemem pewnego powiązania teologicznej tezy o akcie bezpośredniego stworzenia świata przez Boga z danymi dostarczanymi przez niektóre nauki przyrodnicze i ich interpretacjami filozoficznymi. Zauważmy, że wielu teologów i filozofów chrześcijańskich chętnie wykorzystywało te dane w poszukiwaniach argumentów za początkiem wszechświata i jego stworzeniem, co w dalszej konsekwencji stanowiło też argumentację za istnieniem Boga. W środowisku polskim rzecz ta ma już również swą bogatą historię. Na uwagę naszą zasługuje z niej szczególnie argument za istnieniem Boga z faktu zaistnienia życia na ziemi, gdyż jak zobaczymy, można go obecnie ubogacić pewnymi spostrzeżeniami kosmologicznymi, co pozwala go wyraźniej jeszcze powiązać z tezą o stworzeniu.

Znany filozof krakowski, ks. K. Kłósak, w swej pracy „W poszukiwaniu pierwszej przyczyny" ustosunkował się krytycznie do argumentu za istnieniem Boga z powstania życia organicznego na ziemi, gdyż uznał, że nie da się wykluczyć teorii samorództwa. Odrzucając tego rodzaju formy argumentacji filozofów i teologów chrześcijańskich wyznał jednak w końcowej fazie swych wywodów, że zdaniem jego od jestestw obdarzonych życiem organicznym można dojść do przeświadczenia o istnieniu Boga, lecz w tym celu trzeba przetoczyć całe rozumowanie na tory argumentu z

[11] Por. J.Auer, dz.cyt. s.120-122.

przygodności rzeczy [12]. Taki argument następnie ks. Kłósak przedstawił. Cała ta kontrowersja jest dla interesujących się problemem b. ciekawa. Być może ks. Kłósak w swym krytycyzmie przesadził. Wydaje się, że wartości takich czy innych argumentów przyrodniczych i rozumowych za początkiem wszechświata i istnieniem Boga nie należy oceniać wyłącznie na płaszczyźnie „ściśle naukowej"; trzeba brać pod uwagę również „podłoże psychologiczne". Jest faktem, że argumenty te autorów zdecydowanie ateistycznych czy materialistycznych raczej „nie nawrócą", natomiast dla ludzi wierzących w Boga mogą one okazać się przekonywujące. Ale mogą odegrać również ważną rolę dla ludzi poszukujących sensu istnienia i stanowić dla nich jakiś punkt wyjścia na „drodze" do Boga. Nie bez racji już Tomasz z Akwinu nazwał rozumowe argumenty za istnieniem Boga „pięciu drogami" – quinque viae.

Wracając do konkretów zapoznajmy się z niedawno odnotowanymi, ciekawymi odkryciami kosmologii, które, jak wspomniano, mogą stanowić pewne ubogacenie argumentu za stworzeniem życia i świata.

Wiemy, że jednym z nieodzownych elementów życia jest węgiel, wszystkie bowiem znane nam organizmy żywe zbudowane są z tzw. organicznych związków węgla. Bez węgla nie mogłoby zatem istnieć życie. Nasuwa się teraz pytanie: skąd się wziął węgiel w świecie? Odpowiedź na to pytanie jest w świetle odkryć kosmologicznych bardzo zaskakująca. Z obserwacji astrofizycznych wiemy, że węgiel powstaje w gwiazdach, w których mają miejsce wybuchy jądrowe: w ich środowisku następuje synteza węgla z pierwiastków lżejszych. Bezpośrednim budulcem, z którego powstaje węgiel, jest hel. Warto tu uprzytomnić sobie, że jądro helu

[12] Zob. Ks.K.Kłósak, W poszukiwaniu pierwszej przyczyny, Warszawa 1955, s.107-256.

zawiera dwa protony i dwa neutrony, natomiast jądro węgla ma już sześć protonów i tyleż neutronów. Może by tak złączyć trzy atomy helu, a powstałby węgiel – pomyślałby (naiwnie) laik. Nie takie to proste, bowiem, jak nam dowodzą kosmologowie, jest bardzo mało prawdopodobne, by w gwiazdach zderzyły się ze sobą trzy atomy helu i utworzyły jądro węgla. Na szczęście istniała inna, nieco bardziej prawdopodobna droga, a mianowicie mogły się spotkać dwa atomy wodoru i utworzyć atom berylu, składający się z czterech protonów i czterech neutronów. To jesteśmy już bliżej węgla, bo potrzeba tylko by zsyntetyzował się atom berylu z atomem helu. Tu jednak powstaje nowa przeszkoda, bo beryl jest pierwiastkiem bardzo nietrwałym; gdy powstanie , natychmiast się rozpada, zanim zdąży się połączyć z helem. Ale zaistniała pewna – nazwijmy ją – „opatrznościowa sytuacja", która umożliwiła mimo wszystko syntezę berylu z helem. Otóż astrofizyk Fred Hoyle zaobserwował, że jeśli energia zderzenia helu z berylem będzie taka sama jak tzw. energia rezonansowa jądra węgla, to beryl z dużym prawdopodobieństwem połączy się z wodorem w węgiel. Zmierzono, że energia taka wynosi 7,65 megaelektrowoltów. I tu pora na piękne refleksje: powstanie węgla, a co za tym idzie również zaistnienie życia na ziemi i nas samych zawdzięczamy takiemu „dziwnemu zbiegowi okoliczności", że kiedyś tam we wnętrzu gwiazd powstały warunki umożliwiające syntezę węgla z berylu i helu akurat przy energii zderzeniowej 7,65 megaelektrowoltów, ani mniej, ani więcej, bo gdyby ta energia była trochę mniejsza lub większa, to węgiel by nie powstał, lecz w gwiazdach panoszyłyby się niepodzielnie wodór i hel.

Ale to jeszcze nie koniec dziwnego „zbiegu okoliczności" umożliwiających nasze zaistnienie. W kosmologii przyjmowane jest za pewnik, że wszechświat rozszerza się, niczym nadymana bańka mydlana, i to z określoną szybkością. Kosmologowie znów wykazali, że gdyby ta prędkość była trochę mniejsza, to powszechna siła

ciążenia, czyli grawitacja, ściągnęłaby materię wszechświata „do kupy", czyli jak to określają, świat by się zapadł, jak np. – używając może kiepskiego porównania – zapadają się budynki, których konstrukcja nie wytrzymuje z takich czy innych powodów siły parcia przeciążonych elementów. W przypadku takiej „zapaści" nie mogłyby oczywiście powstać gwiazdy ani planety. A co by było, gdyby świat rozszerzał się z trochę większą szybkością? Wtedy też galaktyki nie mogłyby się uformować, bo za szybkie „nadymanie się" niwelowałoby wszelkie nierówności, czyli zagęszczenia masy, konieczne do kształtowania się gwiazd i planet [13].

Użyliśmy wyżej określenia, że gdyby prędkość rozszerzania się świata była „trochę" mniejsza lub większa, to gwiazdy ani planety nie mogłyby powstać. Ciekawi nas, o jakie „trochę" tu chodzi. Kosmologowie odpowiadają, że wynosi ono 10^{-57}. Co to znaczy? Znaczy to, że gdyby wymieniona szybkość rozszerzania się wszechświata została zmniejszona lub zwiększona o ułamek, w którym licznik równa się 1, a mianownik 10^{57}, to matki Ziemi i nas też by nie było. Jest to liczba niewyobrażalnie mała. Pewien znajomy zasugerował mi, żeby dokonać porównania czegoś wielkiego do grubości włosa ludzkiego. Spróbowałem i oto rezultaty. Grubość włosa wynosi ± 0,05 mm. Pomyślałem, że trzeba tę grubość porównać z czymś, co znamy jako przestrzennie największe, żeby proporcja wypadła też jak największa. Największą znaną nam rzeczywistą długością jest chyba to, co kosmologowie nazywają „promieniem wszechświata". Według dzisiejszych szacunków ma on wynosić ok. 14 miliardów lat świetlnych. Nasze sympatyczne prezenterski telewizyjne poinformowały nas niedawno, że przy pomocy teleskopu umieszczonego na jakimś sztucznym satelicie odkryto ostatnio mgławice w takiej mniej więcej od nas odległości.

[13] Zob. Ks.M.Heller, W poszukiwaniu sensu, Dziennik Polski Nr 75(17565) s.34.

Przeskakując pewien człon rozumowania fizycznego wypowiedziały te panie z zachwytem wniosek, że zaczynamy obserwować początki kształtowania się wszechświata, bowiem – ale tu już uzupełniam ich rewelacyjne informacje – jak z fizyki wiadomo, jeśli widzimy obecnie obiekty odległe od nas o 14 miliardów lat świetlnych, to obserwujemy je w takim stanie, w jakim były 14 miliardów lat (zwykłych, nie świetlnych) temu. Jednakże coś mi się tu nie zgadza. Jeśli obserwujemy teraz mgławice w takim kształcie, jaki miały 14 miliardów temu, a widzimy je jako ukształtowane, olbrzymich rozmiarów, to musiał upłynąć już odpowiednio długi okres czasu od „momentu zerowego”. Kosmologowie powiadają że w tym czasie następowały po sobie ery” kwantowa, Plancka, hadronowa, leptonowa, promienista . Po nich dopiero nastała era galaktyczna, w której zaczęły powstawać galaktyki. Wprawdzie cztery pierwsze liczyły sobie razem kilkanaście sekund, ale już era promienista, poprzedzająca galaktyczną, trwała co najmniej milion lat. Informacja, że przy pomocy satelitarnych teleskopów obserwujemy czasy bliskie początkom wszechświata wymagała, jak widzimy, bliższego wyjaśnienia i była chyba zbyt optymistyczna.

Wróćmy jednak do naszej próby przybliżenia proporcji 1: 10^{57}. Proporcja grubości włosa do „promienia wszechświata” wynosi około: 0,05 mm : 14 miliardów lat świetlnych (zgodnie z informacją naszej telewizji). Jeśli lata świetlne przeliczymy na milimetry, to otrzymamy wielkość 14.10^{28}; jeśli porównamy ją z grubością włosa (0,05 mm), to otrzymamy w wyniku dopiero ok. 1: 10^{30}. Jak widać jest to jeszcze bardzo dalekie od 1: 10^{57}; musielibyśmy bowiem 10^{30} pomnożyć przez też astronomiczną liczbę 10^{27}, żeby otrzymać 10^{57}.

Do czego jednak te refleksje prowadzą? Wymienione odkrycia kosmologiczne ukazują nam zadziwiający łańcuch zależności: życie zależy od obecności węgla, zaistnienie węgla zależy od ściśle określonych warunków jego syntezy we wnętrzu

gwiazd, powstanie zaś gwiazd – i ich satelitów planet – zależy od niesłychanie precyzyjnie określonej prędkości rozszerzania się wszechświata. Można by powiedzieć, że każde z ogniw tego łańcucha wisiało jakby na włosku, gdyż tak niewielkie „odchylenie od normy" uniemożliwiałoby jego zaistnienie i funkcjonowanie. Czym jednak wytłumaczyć fakt, że nawet tak bardzo prawdopodobne odchylenia nie nastąpiły, dzięki czemu i my istniejemy i żyjemy? Myślę, że teologowie i filozofowie chrześcijańscy wykorzystają chętnie – jak to już zasygnalizowaliśmy – wymienione odkrycia kosmologii np. dla ubogacenia argumentu za istnieniem Boga z powstania życia na ziemi oraz argumentu „z zależności w istnieniu" [14]. Nie będziemy tutaj oczywiście takich argumentów rozwijać, natomiast odnosząc poczynione spostrzeżenia do tematu stworzenia świata ograniczymy się do paru jeszcze uwag.

Wzmiankowany łańcuch zależności w istnieniu narzuca pytanie: Jak daleko w przeszłość można by taki łańcuch ciągnąć? Czy nie można by przyjąć, że ciągnie się on w nieskończoność? Odpowiedź u konkretnego człowieka zależeć będzie chyba znów od wyznawanego światopoglądu, bo ateista powie: Jeśli takie zależności faktycznie zachodzą, to cóż zabroni mi przyjąć, że ciągną się one wiecznie, bez początku? Człowiek wierzący uzna taką odpowiedź za absurdalną i powie, że taki łańcuch zależnych od siebie ogniw ciągnący się wiecznie i bez początku, jest niemożliwy. Poszukujący wreszcie – a do takich wciąż się odwołujemy – może jednak w zadziwiających ogniwach zależności odkryć ślady i rękę nieskończonego i wszechpotężnego Intelektu, który sam nie pochodząc i nie zależąc od nikogo i od niczego, powołał świat do

[14] Argument taki rozbudował ks. I.Różycki, przekształcając tradycyjny „dowód z przygodności". Zob. Ks.I.Różycki, Dogmatyka. II.Istnienie Boga, skrypt autoryzowany, Kraków 1948, nr 557-563.

istnienia i obdarzył go prawami i siłami, dzięki którym ogniwa łańcucha zależności ani „trochę” nie odbiegły od normy, dzięki czemu i my istniejemy.

Trzeba jeszcze wyjaśnić, jaki związek zachodzi między teologicznym twierdzeniem o stworzeniu świata przez Boga a kosmologicznymi dociekaniami na temat początku obecnego wszechświata. Jak wiadomo kosmologia w ostatnich dziesiątkach lat poczyniła olbrzymie postępy, m.in. w ustalaniu i opisywaniu okresów, jakie następowały w dziejach świata. Początek formowania się wszechświata nazwano umownie osobliwością początkową o czasie t równym zero. W tym momencie miał nastąpic tzw. Wielki Wybuch. Po nim miała przebiegać era kwantowa, trwająca zaledwie 10^{-44} sekundy. O niej kosmologowie nie mogą jeszcze nic konkretnego powiedzieć; istnienie jej raczej przypuszczają . Dopiero kolejne ery, o jakich już wspomnieliśmy , usiłują bliżej opisywać, opierając się na rozmaitych zjawiskach, obserwowanych po upływie czasu, dzielącego nas od owych okresów.

Powstaje w związku z tym pytanie, czy stworzenie świata przez Boga nastąpiło w czasie t = 0, tzn. w chwili , nazwanej przez kosmologów osobliwością początkową i Wielkim Wybuchem. Odpowiedzi mogą być różne. Teoretycznie nie da się wykluczyć, że przed tym momentem świat mógł już istnieć. Niektórzy przypuszczają, że ewolucja świata przebiegałaby wtedy w odwrotnym kierunku: świat kurczyłby się, czyli następowałby tzw. kolaps, zapadanie się, do momentu, który oznaczyliśmy jako t = 0. Jest to jednak czysta spekulacja, nie poparta żadnym argumentem. Jeśli chodzi o płaszczyznę wiary, starałem się już uzasadnić pogląd, że orzeczenia soborów, mówiące o stworzeniu świata „na początku czasu” można zinterpretować jako „oprawę” właściwej treści religijnej, która sprowadza się do samego faktu stworzenia. Możemy tedy podsumować nasze rozważania stwierdzeniem, że teza o

stworzeniu świata w momencie nazwanym „osobliwością początkową” zdaje się być najbardziej sensownym wytłumaczeniem powstania świata w tym właśnie momencie, jednakże nie jest to absolutnie pewne i nikt nigdy na tej ziemi nie będzie chyba w stanie rozstrzygnąć, czy było tak, czy inaczej.

5. Pismo św. a mity

Mity stały się przedmiotem zainteresowań i dociekań różnych kierunków naukowych i nienaukowych. Literatura na ten temat jest już dzisiaj olbrzymia i nie na miejscu byłoby głębiej w naszych rozważaniach w problematykę mitów wnikać. Mity interesują nas tu tylko w pytaniu o ich powiązanie z wypowiedziami Pisma św., tj. w danym przypadku Starego Testamentu, o stworzeniu. Odpowiedzi na to pytanie bywały różne: od „lękliwych”, tzn. nie dopuszczających żadnej nawet możliwości powiązania nauki Pisma św. z mitami, do najbardziej radykalnych – o czym już napomknęliśmy we wstępie – stawiających mniej lub więcej znak równości między mitami a opowieścią Pisma św. o stworzeniu. A prawda, jak zwykle między ekstremami, leży w pośrodku.

Nie ulega dzisiaj wątpliwości, że poglądy Izraela na temat początków świata zakorzenione były w kosmogenicznych wyobrażeniach starożytnego Bliskiego Wschodu, utrwalonych na piśmie w różnych opowiadaniach mitycznych, przede wszystkim zaś najbardziej rozpowszechnionego mitu o stworzeniu. Chcąc związek ten ująć, trzeba najpierw przyjrzeć się bliżej owym opowiadaniom, porównać je z wypowiedziami biblijnymi, dostrzec podobieństwa, ale i różnice, i wyprowadzić właściwe wnioski. Spróbujmy choćby w krótkości takiego zabiegu.

Zacznijmy od Egiptu. Jego mieszkańcy zdawali sobie sprawę, jak wielkie znaczenie ma woda. Dla nich była to woda Nilu,

bowiem ich kraj powstał z warstw mułu, nanoszonych w szerokim korycie tej rzeki. Stąd wyrosło chyba przeświadczenie, że ziemia, tzn. cały świat wyłonił się z wody. „Księga umarłych”, jedno z najstarszych egipskich pism kosmogenicznych, mówi o bogu Re, że najpierw sam siebie stworzył z odwiecznej wody, a potem uczynił innych:

„To jest Re, który zaczął pojawiać się jako władca tego, co stworzył, [...]

Kto on jest? – To jest właśnie on – bóg wielki,
Który stał się sam z siebie,
To jest woda, to jest Nun – ojciec bogów. [...]
Był zrodzony w Nun
Nim jeszcze nastało niebo,
Nim jeszcze nastała ziemia,
Nim jeszcze nastał bezład”[15].

Do wyrażonej w ostatnim zwrocie idei bezładu nawiązuje Stary Testament w wyobrażeniu wodnego potwora, którego Jahwe ujarzmia, by świat mógł zaistnieć (por. Iz 27,1; 51,10; Ps 74). W egipskim napisie ściennym z II w. przed Chr. pojawia się natomiast motyw o pierwotnym rozdzieleniu ziemi od wody, podobny do idei takiego rozdziału w Księdze Rodzaju:

„Bóg rządzący ponad nią
Tchnął w nią
I rzekł: «Niech stanie się tutaj grunt»
I stał się brzeg, u trzcinowiska
I bóg rzekł: «Niech na zawsze będzie przestrzeń rozdzielona»”.

Na szczególną uwagę zasługuje wreszcie hymn poświęcony bogowi słońca Atonowi, sławiący ciągłe stwarzanie

[15] Tłumaczenia mitów podaję za: G.Auzou, dz.cyt.s.27-74.

nieba, ziemi, rodzenie się słońca, powietrza, ciepła, tchnienia i energii dającej życie. Na hymnie tym wzorował się autor biblijnego Psalmu 104. Przytoczmy tu z tego hymnu ciekawsze fragmenty:

„Piękna twa postać na horyzoncie nieba,
O słońce, które by życie dać, byłeś pierwsze!
Ty jaśniejesz na wschodu kresach, [...]
Nastaje mrok, świat milczy,
Gdyż ten, który daje życie, spoczywa za swym kręgiem.
[...]
O boże jedyny, który nie masz równych sobie!
Tyś stworzył ziemię idąc za głosem serca, będąc sam jeden,
Ludzi i bydło, i wszystkie stworzenia".

Z krainy Nilu przenosimy się w doliny Eufratu i Tygrysu, czyli do Mezopotamii. Archeologowie odkopali pochodzące z tych obszarów dokumenty, zapisane na wypalanych tabliczkach glinianych, pochodzące z różnych okresów, poczynając od najstarszych z cywilizacji sumeryjskiej sięgającej aż po IV tysiąclecie przed Chr.

Z napisów sumeryjskich dotyczących powstania świata na uwagę zasługują dwa, w których widoczne jest podobieństwo do egipskich koncepcji kosmogenicznych. Znany nam motyw „oddzielenia", tym razem niebios od ziemi, odnajdujemy we wstępie do utworu zwanego eposem Gilgamesza:

„Gdy niebiosa zostały odłączone od ziemi,
Gdy ziemia została oddzielona od niebios,
Gdy imię «ludzkość» zostało ustalone".

W innym poemacie wymieniony i nazwany jest bóg, Enlil, który dokonuje tego oddzielenia:

„Enlil, który nasionom kraju daje wyrastać z ziemi,
Pospieszył oddzielić niebiosa od ziemi,

Pospieszył oddzielić ziemię od niebios”.

Spadkobiercami cywilizacji sumeryjskiej w III tysiącleciu przed Chr. byli Semici, zwani też Akadejczykami lub Babilończykami. Ich kosmogonie są już dokładniejsze. W różnych dokumentach z tego okresu odnajdujemy znów znane nam motywy: pierwotnych wód, lecz także powstawania bóstw i ich akcji stworzenia świata i ludzi. Najbardziej znany jest poemat Enuma Elisz, w którym są nowe idee, mianowicie stworzenie ludzi z boskiej krwi, w pewien sposób na obraz boga, stworzenie z boga winnego, poddanego mękom, zabitego w ofierze mającej przynieść pokój. A oto kilka fragmentów tego utworu:

„Gdy w górze niebo nie zostało jeszcze nazwane,
poniżej ziemia nie miała jeszcze imienia,
gdy Apsu pierwotny, ich rodzic,
Mummu i Tiamat, która dała życie wszystkim,
Łączyli swe wody,
nie było pastwiska i niewidoczne były trzciny i bagna,
żadne z bóstw nie powstało” [...]
„Pojmali go, związanego przed Ea przywiedli,
karę nałożyli na niego, (arterie) krwi przecięli.
Z jego krwi stworzyli ludzi.
Nałożył obowiązki bogów na nich, uwalniając bóstwa od pracy...
Dzieło owo jest nie do pojęcia (dla ludzi)
Powstało z pomysłowości Marduka i z roztropności Ea
(IV,31-38).

Wędrując dalej na wschód docieramy do narodów Indii. Ich początki sięgają dwu tysięcy lat przed Chr. i związane są z przybyciem Ariów. Ich pisma zwane są Wedami (lub Wedą = „wiedza”), a najważniejszy ich zbiór, Rigweda, pochodzący z czasów między XIV a IX wiekiem przed Chr., liczy około tysiąca poematów

religijnych. Uderzające są w nich podobieństwa do egipskich czy babilońskich motywów mitycznych: o pierwotnej wodzie i chaosie, o narodzinach bogów i stworzeniu świata. Rigweda X mówi o bogach, którzy są stworzeni wraz z stworzeniem świata:

„Niebyt nie istniał wtedy, ani byt nie istniał,
Nie było też przestrzeni i nieba u góry. [...]
Bogowie są stworzeni wraz z stworzeniem świata,
A więc któż może wiedzieć, skąd wszystko powstało?"

Inny tekst, z powstałych kilkaset lat później pism zwanych brahmanami, opowiada o początkowych wodach, z których utworzyło się Złote Jajo, a dopiero rok później narodził się pan stworzenia Pradźapati:

„Na początku były tylko Wody, płynna masa. Wody miały jedno pragnienie: zapragnęły się rozmnożyć. Wysiliły się, wzmogły swój żar, i gdy go wzmagały, utworzyło się w nich Złote Jajo. Pradźapati, pan stworzenia, narodził się w ciągu roku po pojawienia się Złotego Jaja... Z ust jego wyszli bogowie, którzy zamieszkali w niebie".

Wypada wreszcie wspomnieć o mitycznych ideach bliższego nam kraju Grecji. Na uwagę zasługują dwa dokumenty, tj. słynna „Iliada", przypisywana Homerowi, i „Teogonia" Hezjoda.

Iliada opowiada o starciach Achillesa i Agamemnona oraz o wojnie trojańskiej, nie ma natomiast zamiaru zajmować się początkami wszechświata. W dziejach tych pojawiają się jednak często bogowie i dlatego tu i ówdzie napotykamy również na motywy mityczne, dotyczące powstawania bogów i świata.

Podobieństwo do biblijnej opowieści o stanie poprzedzającym stworzenie świata w określeniach „wody ponad sklepieniem" i „pod sklepieniem", a także do rozróżnienia między pierwotnymi wodami słodkimi i słonymi – Apsu i Tiamat – w

poemacie Enuma Elisz, znajdujemy w kilku wierszach Iliady, wymieniających pierwotną parę: bóstwo morskie Okeanosa czyli Ocean i pramatkę Tethys:

„Oto chcę pójść na ziemi rubieże wszechżywicielki,
Do Okeana, bogów praojca, do Tethys pramatki,
Co wychowanie i pieczę mi czułą pod dachem swym dali,
Od Rei mnie wziąwszy, gdy Dzeus wszechwiedzący Kronosa osadził
W głębiach pod ziemią i pod jałową morza pustynią” (XIV,198-201).

W tym samym czasie co Homer, tj. na przełomie VIII i VII w. przed Chr., żył Hezjod. Podjął się on wielkiego zadania zgromadzenia tradycji i mitów i uporządkowania ich. Jego dzieło „Teogonia” jest zarysem „boskich dziejów”, tj. historii bogów, lecz również zajmuje się sprawami „początków”. Z bogatej myśli Hezjoda wybierzemy tu ciekawsze jej wątki, dotyczące interesującego nas zagadnienia.

Można zauważyć duże podobieństwo między Teogonią a Enuma Elisz w opiewaniu najwyższego boga. W Enuma Elisz bogiem takim jest Marduk; odpowiednikiem jego u Hezjoda jest Zeus. Podobnie jak Marduk również i Zeus nie istniał „na początku wszystkiego”:

„Bogów wiecznie żyjących uczcijcie ród święty,
Co z gwieździstego nieba począł się i z Ziemi,
Noc żywi mrokiem, solą zaś wodne odmęty.
Powiedzcie nam, skąd wzięła się ziemia i bogi”.

W przytoczonym urywku bogów poprzedza „gwieździste niebo” i „Ziemia”. Słowo „ziemia” ma jednak w

zacytowanym fragmencie dwa różne znaczenia: „Ziemia” (w przekładzie pisana dużą literą), ubóstwiona tutaj wraz z wymienianymi w Teogonii bóstwami, zwanymi Niebem, Nocą i Morzem, stanowi nieukształtowaną, poprzedzająca stworzenie rzeczywistość. Wzmiankowana na drugim miejscu „ziemia (małą literą) to już podłoże lub ląd, podobnie jak morze w dzisiejszym tych słów znaczeniu.

Inny fragment Teogonii mówi o „Chaosie”, z którego wyłania się Ziemia-Matka (Gaja), rodząca z kolei Niebo (Uranosa):

„Naprzód Chaos, a po nim Gaja się wynurzy [...}
Niebo naprzód gwiaździste urodziła Gaja”.

Dalej znajdujemy fragment o zaślubinach Nieba-Uranosa z ziemią Gają:

„Noc przyciągając, idzie wielki Uran, - Gaję
okrywa i w namiętny ima uścisk ciało”.

Na wielu miejscach Teogonii wymienia Hezjod różne owoce, które wyniknęły z zaślubin Nieba z Ziemią, jak morze, góry, wiatry, błyskawice, obłoki, krainy, a także stany i wydarzenia związane z człowiekiem, jak sprawiedliwość, pamięć, zemsta, dola, śmierć i inne. Przypomina to znów biblijną Księgę Rodzaju, mówiącą o „narodzinach nieba i ziemi”. Zauważmy tu jednak jedną ciekawą różnicę: w odróżnieniu od Biblii Hezjod mówi o Miłości (Eros), która wyjaśnia związek nieba i ziemi, ich płodność, związki miłosne wszelkich par i wszystkie narodziny, z których powstaje świat i jego dzieje. Trzeba tu również mieć na uwadze, że starożytni autorzy przez „eros” rozumieli tajemniczą siłę, popychająca ku sobie elementy materii, dzięki czemu powstają nowe jestestwa [16]

Pora teraz na podsumowanie i wnioski. Przeglądając różne fragmenty mitów wskazywaliśmy na

[16] Por. G.Auzou, dz.cyt. s. 27-74.

podobieństwa między nimi, a opowieściami biblijnymi o stworzeniu. Już stąd wyprowadzić można najpierw ogólny wniosek, że autorzy biblijni dokonywali pewnych zapożyczeń z literatury mitycznej narodów zewsząd ich otaczających.; trzeba się też zgodzić z G. Auzou, gdy powiada, że „Koncepcje Izraela na temat początków świata zakorzenione są w widoczny sposób w kosmogenicznych wyobrażeniach starożytnego Bliskiego Wschodu” [17]. Powstają jednak w związku z tym pytania, jak daleko sięgały wymienione zapożyczenia, jaką rolę pełniły w wypowiedziach biblijnych, jak należy właściwie określić związek między Biblią (Starego Testamentu) a mitami? Chcąc na te pytania odpowiedzieć trzeba wskazać przede wszystkim na różnice zachodzące między kosmogonicznymi i teogonicznymi mitami a nauką Biblii.

Porównując wypowiedzi biblijne z mitami zauważamy zachodzący między nimi bez wątpienia pewien związek. Rdz 1,2 n. mówi o „tohu wabohu”, o nieuporządkowanym stanie jako punkcie wyjścia w kształtowaniu się świata. Hebrajskie „tehom” = bezgraniczne, falujące pramorze, jest etymologicznym odpowiednikiem słowa „Tiamat” z Enuma Elisz. Również rozciągające się nad pramorzem ciemności są motywem mitycznym. Jednakże nie wolno wyciągać stąd wniosku, że opowieść na początku Księgo Rodzaju jest „zapożyczonym mitem”. Zapożyczone są tylko motywy, elementy mitu, można by też powiedzieć obrazowo „budulec”. Opowieść biblijna jest zasadniczo gruntownym rozprawieniem się z mitem z pozycji starotestamentalnej wiary w jedynego Boga Jahwe. Na wielu kartach Starego Testamentu można rozpoznawać różne etapy takiego „rozprawienia się”. Gdy czytamy teksty Iz 51,1 n; Ps 74,12-17; Hi 7,12; 9,13; 26,12; 38,8-12, to zauważamy łatwo, że Izraelici mieli jeszcze prymitywne

[17] G.Auzou, dz. cyt. s.17.

wyobrażenia o stworzeniu świata, co wyraziło się w nierefleksyjnym przeniesieniu na Jahwe mitycznego motywu o walce Boga Stwórcy z mocami chaosu. Prawdopodobnie zachowały się tu również pochodzące z kananejskiej literatury mitycznej nazwy tych mocy: Rahab i Lewiatan. Co więcej, Ps 104, zbieżny bardzo z Rdz 1, mówi o uciekających w przerażeniu na głos Bożego grzmotu wodach. Ale i w tym prymitywnym wyobrażeniu wiara w Jahwe przekształciła mit w taki sposób, że moce chaosu nie stanowią już żadnego zagrożenia dla Boga, lecz muszą bez oporu ugiąć się przed Jego potężnym słowem. Owe „moce” stają się w Psalmie literackim obrazem, mającym za cel unaocznić pokonanie chaosu. Można tu już zatem mówić o pewnym teologicznym rozwoju.

W wypowiedziach biblijnych wymazane są starannie wszelkie ślady mitycznego motywu walki. Potęgi chaosu nie mają już właściwie żadnej mocy i pełnią rolę elementów obrazowych. Zostają one włączone w ustanowiony przez Stwórcę ład i służą budowie wszechświata. W miejsce motywu walki posługuje się natomiast autor Rdz 1 literackim środkiem wyrażeniowym „stworzenia przez słowo”, aby uzmysłowić przez to absolutną i duchową moc Stwórcy.

Szczególna antyteza opowieści biblijnych do mitów uwidacznia się zwłaszcza w pojmowaniu Boga Stwórcy Jahwe w przeciwieństwie do mitologicznych koncepcji bóstw. Bóstwa mityczne powstawały dopiero w toku kosmologicznego wyłaniania się wszystkiego z chaosu, natomiast Rdz 1 już w pierwszym wierszu wyłącza Boga Stwórcę z procesu stawania się. On istnieje przed i ponad swoim dziełem jako Pratwórca i absolutny Pan stworzenia [18].

Wskazane tu różnice pozwalają nam potwierdzić wniosek, o którym wzmiankowaliśmy już we wstępie naszych rozważań. Mity i

---

[18] Por. H. Junker, Schöpfungsbericht, LThK^2, IX 466-470.

mitologia rzucają niewątpliwie wiele światła na wypowiedzi Pisma św. o stworzeniu. Pozwalają dostrzec zapożyczenia motywów i elementów mitycznych, pełniących – jak to obrazowo wyraziliśmy – rolę „materiału budowlanego” w całości „budowy”. Różnice istotne ukazują jednak w pełniejszym świetle niepowtarzalność i oryginalność nauki biblijnej, inspirowanej wiarą w Boga jedynego.

III. Stworzenie człowieka

Człowiek postrzega siebie na tym świecie jako jestestwo żywe, występujące podobnie jak organizmy zwierzęce w szeregu następujących po sobie pokoleń. Pojawia się w związku z tym pytanie, gdzie, kiedy i w jaki sposób rozpoczął się ten szereg. Znamy dwie główne, dawniej niesłusznie przeciwstawiane sobie, dziś już harmonizowane ze sobą odpowiedzi, a mianowicie odpowiedź dawaną przez teologię i przez naukę świecką. Teologia, jak wiemy, opierając się na objawieniu Bożym, mówi, że człowiek został stworzony przez Boga; nauka zaś świecka – w danym przypadku wiedza przyrodnicza – usiłuje wyjaśnić początki rodzaju ludzkiego

czyli antropogenezę w ramach ewolucji jestestw żywych. Dla teologii narzuca to wiele problemów. Wynikają one z potrzeby skonfrontowania danych objawienia, tj. przede wszystkim Pisma św., z dzisiejszym obrazem świata. Nie ulega bowiem wątpliwości, że autorzy biblijnych wypowiedzi Pisma św. o pochodzeniu człowieka wyrazili swą wiarę w jego stworzenie przez Boga w pewnej „oprawie”, w obrazach i różnych środkach literackich, stosowanych w czasach, w których żyli. Jeśli teologia chce poprawnie odczytać autentyczną naukę Pisma św. o pochodzeniu człowieka, to musi niejako zidentyfikować sam „rdzeń” biblijnej nauki, wyrażającej Boże objawienie, odróżniając go od całej owej „oprawy” literackiej, a następnie pokazać, że w niczym nie stoi on w sprzeczności z wynikami badawczymi współczesnych nauk przyrodniczych. Teologia w przeciągu ostatnich dziesiątek lat wiele już na tym polu zdziałała. Chcemy tu zapoznać się z ciekawszymi i słusznymi, zdaniem autora „refleksji”, rezultatami jej dociekań. Wytycza nam to pewien schemat rozważań:
przypomnimy mianowicie najpierw ważniejsze osiągnięcia, ale i problemy przyrodniczej teorii ewolucji i antropogenezy, a następnie rozważymy, w jaki sposób ustosunkowuje się do nich interpretacja filozoficzna i teologia.

A. Przyrodnicza teoria ewolucji i antropogenezy

Materiały dowodowe zgromadzone przez różne nauki przyrodnicze , zwłaszcza przez paleografię i anatomię porównawczą, doprowadziły do powstania teorii ewolucji biologicznej, usiłującej wyjaśnić rozwój życia na ziemi. Aczkolwiek wymienione materiały zawierają jeszcze wiele braków, to jednak uważa się, że teoria ewolucji stanowi najbardziej zasadną interpretację zebranej dokumentacji, bowiem cechuje ją wysoki

stopień pewności, wystarczające udokumentowanie i zweryfikowanie, z czego wynika, że ewolucja jest faktem. Niejasności, otwarte problemy, szczególnie dotyczące mechanizmów działania ewolucji, są natomiast przedmiotem kontrowersji, w związku z czym wyróżnia się wiele modeli rozwiązań [3]**7**.

Szczególne miejsce w teorii ewolucji zajmuje przyrodnicza antropogeneza, zwana również filogenezą człowieka, usiłująca rozwiązać problem jego biologicznego rodowodu. W oparciu o wykopaliska części szkieletu antropoidów lub człowieka pierwotnego dokonuje się próby ustalenia przemian, które, jak się sądzi, doprowadziły do ukształtowania się gatunku zwanego człowiekiem rozumnym (homo sapiens). Jednakże znaleziska tych części szkieletów są bardzo niekompletne, zawierają wiele luk. Można więc powiedzieć, że brak jest danych empirycznych, pozwalających jednoznacznie ustalić, jak właściwie przebiegał proces przemian , które miały doprowadzić do powstania człowieka. Usiłowania rozwiązania tego problemu stają się tedy przedmiotem hipotez.

Jak wiemy, najstarszą hipotezę, usiłującą wytłumaczyć rozwinięcie się ciała człowieka z niższych form, tj. od małp, stworzył K. Darwin. Hipoteza jego nie wyjaśniła jednak wielu spraw: m.in. nie ustaliła granicy między człowiekiem a małpą, nie potrafiła wskazać na ogniwa pośrednie między nimi. Zostały zatem podjęte próby skorygowania darwinowskiej hipotezy i zaczęto tworzyć hipotezy nowe. Nie na miejscu byłoby tu roztrząsanie ich, przypomnijmy natomiast jeszcze parę interesujących szczegółów, dotyczących pytania o miejsce i czas pojawienia się człowieka. Otóż i w tej kwestii istnieją wśród uczonych duże rozbieżności. Za miejsce to

---

[3]7 Por. J. Łukomski, Ewolucja, w: Encyklopedia katolicka,IV,Lublin 1985, kol.1442.

uznają bowiem po kolei wszystkie prawie części świata: Australię, Amerykę Południową, Afrykę i Azję. Przed „inwazją” rodzaju ludzkiego w jego początkach miały się tedy uchronić jedynie Europa i Ameryka Północna. Co do czasu powstania człowieka rzecz też nie jest prosta. Załóżmy np. – jak tego dowodził R. Dart – że miejscem powstania człowieka pierwotnego była Afryka. W tym przypadku linia rozwojowa do człowieka miała wyglądać następująco:
Około 28 milionów lat temu żył sobie gatunek małp wąskonosych. Był on przodkiem podrodziny driopiteków, czyli małp już człekokształtnych. Ich rozwój zmierzał właśnie do człowieka. Te nasze, jak się sądzi, praprzodki żyły w Afryce ponoć 20 milionów lat temu (ale w Azji żyły bliżej w czasie nam, bo tylko 16 milionów lat temu). Od nich wywiódł swój rodowód przed ok. 14 milionami lat ramapitek, z którego z kolei powstała głośna (w wypowiedziach badaczy) podrodzina australopiteków. Te żyły już bliziutko nas, bo tylko 1,75 miliona lat przed nami na terenie Republiki Południowej Afryki, Tanzanii, Kenii i Etiopii. Mózg miały niezbyt duży, bo ok. 3 razy mniejszy od naszego, ale to już coś. W Afryce Wschodniej w tym samym czasie występował tzw. homo habilis (można by to od biedy przetłumaczyć na „człowiek przysposobiony”), wytwarzający narzędzia kamienne, a po nim ok. pół miliona lat temu już tak do nas podobny ze względu na wyprostowaną postawę homo erectus, zwany również pithecantropus robustus („człowiek mocny”). Wreszcie po nim pojawił się homo neandertalensis – człowiek neandertalski czyli neandertalczyk, tj. kopalna forma człowieka, żyjący w Asfryce, Europie i Azji od ok. 250 tysięcy do ok. 50 tysięcy lat temu. Był on twórcą kultury mustierskiej, typowej dla środkowego paleolitu; uprawiał myślistwo i zbieractwo, w przeciwieństwie do swych hipotetycznych poprzedników znał już ogień i prawdopodobnie praktykował obrzędowy pochówek zmarłych. Nie znał wszakże jeszcze sztuki malarstwa i rzeźby, które

rozwijał dopiero jego następca, homo sapiens fossilis – „człowiek mądry kopalny”. W przedstawionej tu linii rozwojowej, jaka miała przebiegać na terenie Afryki, nazwę „człowiek” otrzymał, jak widzieliśmy, już homo habilis i homo erectus, żyjący ok. pół miliona lat temu. Niektórzy autorzy zajmują jednak odmienne stanowisko. Badaczka amerykańska R. Moore na podstawie odkryć znad rzeki Solo, ze wzgórza Smoczych Kości i z jaskiń Sterkfontein wyprowadziła wniosek, że małpolud i człowiek pierwotny przekształcił się w człowieka współczesnego dopiero ok. 50 tysięcy lat temu. W sposób laboratoryjny wniosek ten usiłowali następnie uzasadnić w 1948 r. S. Wasburn i T. Edinger. Ten drugi wskazał na ciekawą okoliczność, że dopiero w końcowej fazie ewolucji doszło do skutku dwukrotne powiększenie mózgu, bowiem mózg małpoluda miał objętość 500 – 650 cm^3, a mózg dzisiejszego człowieka liczy 1200 – 1500 cm^3. Wniosek badaczki Moore został następnie potwierdzony obliczeniami opartymi na izotopie węgla C_{14}. Jak widać już stąd próba odtworzenia linii filogenetycznej w procesie hominizacji daleka jest jeszcze od zadowalającego rozwiązania, nie znaleziono bowiem dotąd brakujących ogniw między człekokształtnymi a człowiekiem, co nie pozwala na wyprowadzenie pewnego wniosku, że ewolucja przebiegała w sposób ciągły, tak że formy poprzedzające przekształcały się w formy doskonalsze, bardziej rozwinięte. Jeśliby natomiast ewolucja miała przebiegać skokowo, to powstaje pytanie skąd się wziął taki skok (czy skoki), w szczególności jak mogło dojść do dwukrotnego zwiększenia się objętości mózgu i przejścia od tzw. świadomości refleksyjnej, przypisywanej wyższym formom zwierzęcym, do samoświadomości, właściwej ludziom [3]**8**.

B. Interpretacje filozoficzne

[3]8 Por. A.Godlewski, Człowiek. I . Pochodzenie. A. W aspekcie przyrodniczym, w: Encyklopedia katolicka, III, Lublin 1985, kol.. 881-885.

Filozofia przyrody usiłuje wyjaśnić to, czego nie jest w stanie uczynić przyrodnicza teoria ewolucji i antropogenezy, tj. odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób doszło do powstania człowieka jako jestestwa psychofizycznego, istotnie różniącego się od swych człekokształtnych przodków. Nauki przyrodnicze, jak anatomia porównawcza, morfologia, fizjologia, paleontologia, ustaliły bowiem, że człowiek w procesie ewolucyjnym przekroczył próg fazy psychosocjalnej, lecz nie potrafią wykazać, że psychizm człowieka rozwinął się z psychizmu zwierzęcego i jest jego wysoko rozwiniętym szczeblem. Przede wszystkim zaistnienia zdolności abstrakcyjnego myślenia i wolnego działania nie dałoby się wytłumaczyć na tej drodze. I tu wkracza właśnie filozofia przyrody, stawiając sobie zadanie wykrycia i określenia istotnego czynnika konstytuującego naturę ludzką.

Wymienimy tu poglądy kilku filozofów chrześcijańskich. Większość z nich uważa, że właściwa hominizacja nastąpiła w wyniku bezpośredniej interwencji transcendentnego Absolutu, czyli Boga, ale są i tacy, którzy sądzą, że ta interwencja nie wykluczała rozwinięcia się duszy ludzkiej z psychizmu zwierzęcego. Bezpośrednią interwencję Boga przyjmują m.in. P. Perier, A. Sertillanges, Teilhard de Chardin, K. Rahner, K. Kłósak.

Zdaniem Periera Bóg stworzył z niczego duszę ludzką i „podstawił” ją w miejsce psychicznej formy zwierzęcej. Taka najprostsza próba rozwiązania problemu ma jednak ewidentny brak, polegający na niesharmonizowaniu powstania elementu rozumnego w człowieku z teorią ewolucji. Brak taki usiłował wypełnić Sertillanges: według niego w człekokształtnych nastąpił rozwój układu nerwowego, co doprowadziło w wyniku do pojawienia się duszy ludzkiej; było jednak spowodowane przez Absolut. Podobnie rozumował Teilhard de Chardin, wszakże jego teoria jest bardziej

rozbudowana i skomplikowana. Rahner w swej teorii odwołuje się do tezy o podtrzymywaniu przez Boga świata w istnieniu i współdziałaniu w tymże akcie z naturalnymi przyczynami rozwoju, tzw. przyczynami wtórnymi. Dzięki temu materia została przygotowana na przyjęcie ducha. Ciekawym momentem teorii Rahnera jest też wskazanie na szczególne współdziałanie Absolutu w rozwoju zarodka poprzez stadia tzw, duszy wegetatywnej, zmysłowej i rozumnej. W rezultacie takiego współdziałania powstała dusza ludzka, nie wynikając z istoty bytu stworzonego, ale na skutek jego działania w oparciu o przyczynowość Boga.

Krakowski filozof K. Kłósak utrzymuje, że hominizacja była jakościowym skokiem i nastąpiła przez połączenie nieśmiertelnej duszy z ciałem. Wydarzenie takie domagało się bezpośredniej interwencji Boga, nie da się natomiast wytłumaczyć żadną zmianą somatyczną, stwierdzaną metodami przyrodniczymi: nie było więc rezultatem pionizacji ciała, ani pracy i zespołowego życia, jak to przyjmowali autorzy marksistowscy, czy też jako wynik zaistnienia mowy.

Odosobnione stanowisko zajął działający w Krakowie psycholog T. Wojciechowski. Zdaniem jego hominizację spowodował Absolut, wyprowadzając duszę ludzką z uprzednio istniejącego psychizmu zwierzęcego na drodze głębokich przekształceń. Ks. Wojciechowski na poparcie swej teorii odwołuje się do badań porównawczych psychizmu człekokształtnych i człowieka, które to badania mają według niego wskazywać na ewolucyjną ciągłość procesów psychicznych u antropoidów, lecz również na radykalną barierę oddzielającą psychizm człowieka od psychizmu zwierzęcego, co właśnie domaga się działania Boga [39].

[39] Por. S. Zięba, Człowiek. I. Pochodzenie. B. W aspekcie filozofii przyrody, w: Encykl. katol., III, kol.886-888.

C. Pismo św. – nauka Kościoła – teologia

Wyjaśniając naukę Pisma św. o pochodzeniu człowieka trzeba znów starannie odróżnić „oprawę” literacką od istotnych treści. Treści te można wyrazić w kilku krótkich zdaniach, reszta – to „oprawa”. Najważniejsza treść religijna wypowiedzi Pisma św. o pochodzeniu człowieka sprowadza się do twierdzenia, które jest odniesieniem do człowieka nauki o stworzeniu świata; można ją wyrazić w trzech słowach: Bóg stworzył człowieka. Twierdzenie to nie określa – podobnie jak to widzieliśmy przy tezie o stworzeniu świata – czy było to stworzenie z niczego, czy też z uprzednio istniejącego tworzywa, ma więc jedynie taki sens, że człowiek (tak czy inaczej) zawdzięcza swe istnienie Bogu; dopuszcza zatem w zasadzie zarówno interpretację w sensie kreacjonizmu bezpośredniego jak i pośredniego. Człowiek wszakże jest jestestwem złożonym z elementu cielesnego i psychicznego, stąd też teza o stworzeniu człowieka pociąga za sobą, jak widzieliśmy, interpretacje pytające o sposób powstania obydwu tych elementów.

A oto parę szczegółów dotyczących wypowiedzi Pisma św. o pochodzeniu człowieka.

Ze Starego Testamentu znane są najbardziej dwie wypowiedzi: Rdz 1,26 n. i Rdz 2,7 n. Autor pierwszej z nich, twórca tzw. kodeksu kapłańskiego, mówiąc o stworzeniu człowieka posługuje się ideą pochodzącą z egipskiego obrazu świata i związanego z nim sposobu myślenia: podobnie jak Ptah, bóg egipski w Memfis, stwarza Bóg człowieka swoim słowem: „A wreszcie rzekł Bóg : «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam»”. Autor drugiego tekstu, zwany jahwistą, opisując stworzenie człowieka czerpie natomiast obrazy z kulturowego świata babilońskiego:: „ „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego

nozdrze tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” [40].

Dzisiejsi teologowie oprócz wymienionej najważniejszej tezy o stworzeniu człowieka dostrzegają jeszcze inne, istotne treści religijne zawarte w wypowiedziach Pisma św., a mianowicie 1. że człowiek w całym swoim jestestwie zależy od Boga Stwórcy; 2. że został przez Boga wyniesiony nad inne stworzenia; 3. że mając w sobie element materialny („proch ziemi”) wykracza poza świat, gdyż posiada także pierwiastek życia; 4. że został stworzony jako jestestwo dwupłciowe, jako mężczyzna i kobieta, równi sobie w godności, a ich upełnomocnienie do przekazywania życia w małżeństwie pochodzi z woli Bożej.

Wiele innych tekstów Starego i Nowego Testamentu ukazuje również wiarę w stworzenie człowieka przez Boga (np. Mdr 2,23; Syr 17,1-14; Ef 4,24); niektóre wypowiedzi wyrażają też myśl, że stwórcze działanie Boga dotyczy nie tylko powstania rodzaju człowieka, ale że jest ono kontynuowane: np. że człowiek jest jakby „utkany” przez Niego w łonie swej matki (Ps 138,13.15; Dz 17,26) [41].

Nauka Kościoła o stworzeniu człowieka wyrażona jest w cytowanych w poprzednim rozważaniu orzeczeniach o stworzeniu świata. Orzeczenia te nie określają bliżej w jaki sposób Bóg stworzył człowieka ani co do ciała ani co do duszy, zatem w zgodzie z nauką Kościoła pozostają wszelkie teorie czy hipotezy opowiadające się bądź to za kreacjonizmem bezpośrednim, bądź pośrednim, z wyjątkiem oczywiście interpretacji filozoficznych wykluczających istnienie i działanie Absolutu.

Ojcowie Kościoła stosowali najczęściej literalną czyli słowną interpretację tekstów Pisma św. o stworzeniu człowieka i

[40] Por. J. Auer, dz.cyt. s. 210 n.
[41] Por. J. Krasiński, Człowiek. C. W aspekcie teologicznym, w: Encykl. katol., III, kol.888 n.

konsekwentnie opowiadali się za kreacjonizmem bezpośrednim, co było zrozumiałe ówczesnym stanem nauk biblijnych. Dopiero XX wiek, jak wiemy, przyniósł wielki postęp tych nauk, umożliwiający lepsze odróżnienie istotnych treści religijnych od „oprawy" literackiej, co znalazło aprobatę Kościoła, przede wszystkim w Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym II Soboru Watykańskiego. U niektórych Ojców Kościoła znajdujemy wszakże pewne idee, które mnożna by nazwać preludiami kreacjonizmu pośredniego. Wydaje mi się, że idee takie można odnaleźć w wypowiedziach Augustyna. Sądził on, że pewnych wyrażeń w tekstach Rdz 2,4-7.18.24 nie należy pojmować dosłownie, bowiem są one przenośniami, oznaczającymi moc i siłę Boga; uważał też, że Bóg stwarzając świat nie powołał do istnienia wszystkich jestestw w stanie wykończonym, lecz w tzw. zasadach nasiennych (rationes seminales). Trzeba tu zauważyć, że w oparciu o dzisiejszą znajomość praw i zjawisk przyrody nie można uznać teorii zasad nasiennych za słuszną w postaci, w jakiej wyraził ją autor tej teorii. Augustyn uważał bowiem, że owe zasady są wyodrębnionymi od materii nieożywionej siłami, jakie dziś występują w jaju czy ziarnie. Wiemy, że takie „siły" nie mogłyby wytrzymać wysokiej temperatury, jaka panowała w pierwszych fazach formowania się kuli ziemskiej, ani nie mogłyby istnieć bez złożonych związków węgla, jako podłoża. Sądzę jednak, że w koncepcji Augustyna można wyodrębnić dwie idee, tj. słuszną zasadę filozoficzną i jej zastosowanie do witalnych sił występujących w przyrodzie. „Siła" niekoniecznie bowiem musi być rozumiana w sensie przyrodniczym, biologicznym; można ją pojmować również w znaczeniu filozoficznym jako potencjalność, która w pewnych warunkach może się zaktualizować. Prawdopodobnie taką potencjalność miał na

myśli Augustyn, gdy pisał, że rośliny i zwierzęta zostały początkowo stworzone przez Boga potencjalnie [41].

Podobne idee jak u Augustyna znajdujemy u Bazylego Wielkiego i u Grzegorza z Nysy. Utrzymywali oni, że niektóre jestestwa zostały przez Boga na początku czasu stworzone potencjalnie i w ich przyczynach, po czym dopiero rozpoczął się proces ich rozwoju i powstawania z ich przyczyn albo zasad. Również i rodzaj ludzki był w sposób potencjalny obecny w pierwszym impulsie stworzenia [42].

Stanowisko dzisiejszej teologii w sprawie pochodzenia człowieka określiliśmy już omawiając naukę Pisma św. i Kościoła. Dodajmy tu, że poglądy współczesnych teologów na temat pochodzenia człowieka zbieżne są w zasadzie z koncepcjami filozofów chrześcijańskich; zresztą większość wymienionych wyżej filozofów uprawia również teologię i w licznych ich opracowaniach najczęściej obydwie te dyscypliny dochodzą do głosu. Podsumowując dotychczasowe spostrzeżenia powiedzmy tu, że po pierwszym okresie negatywnego ustosunkowania się do teorii Darwina, rozpowszechnianej w XIX wieku często w interpretacji materialistycznej, już pod koniec tegoż wieku teologowie katoliccy skonfrontowali przyrodniczą teorię ewolucji z danymi Pisma św. i z nauką Kościoła, w wyniku czego jedni po drugich zaczęli uznawać, że teoria ta – w ujęciu przyrodniczym – z wymienioną nauką w niczym nie stoi w sprzeczności, również co się tyczy pytania o pochodzenie człowieka.

---

[41]. Por. K. Kłósak, dz. cyt. s 120 n.
[42] Por. J. Krasiński, Człowiek, dz. cyt. kol. 889.

p

Ks. Kazimierz Hoła

Grzech pierworodny (red.2.)

Kryzys ujęcia tradycyjnego

Tradycyjną chrześcijańską i katolicką koncepcję „grzechu pierworodnego” można by przyrównać do okazałego gmachu, zbudowanego z trzech kondygnacji. Odpowiednikiem ich w nauce o owym „grzechu” był cały system powiązanych ze sobą twierdzeń i wyjaśnień, opartych na literalnej egzegezie biblijnej opowieści o raju i upadku rajskim, zapisanej w Księdze Rodzaju 2,4 – 3,24. „Kondygnację” pierwszą opisywały twierdzenia, mówiące o stanie rajskim pierwszych rodziców. Nosił on również nazwę stanu sprawiedliwości pierwotnej. Miały się na niego składać tzw. dary nadprzyrodzone i pozaprzyrodzone. Dar nadprzyrodzony to łaska uświęcająca. Darów pozaprzyrodzonych miało być wiele. Do najważniejszych należały dar nieśmiertelności i niewinności. Pierwszy z nich miał polegać na przyznaniu przez Boga Adamowi i Ewie nieśmiertelności warunkowej, tzn. że mieli oni nie umierać, gdyby nie zgrzeszyli. Drugi z wymienionych darów sprowadzał się do bezgrzeszności. Poza tym pierwsi rodzice mieli być wolni od chorób i cierpień, mieli dysponować nadzwyczajną wiedzą i doskonałym panowaniem nad przyrodą. Można tu zauważyć, że stan taki, gdyby istniał, byłby zupełnie niezgodny z ewolucyjnym obrazem świata. „Kondygnacja” druga z kolei, to upadek rajski. Miał on polegać na przekroczeniu jakiegoś ważnego przykazania Bożego, za pokusą diabelską, czyli na ciężkim grzechu nieposłuszeństwa, przedstawionym symbolicznie za pomocą obrazu zerwania owocu z drzewa zakazanego. Tradycyjna nauka o „grzechu pierworodnym” nie określała jednak bliżej, na czym ów grzech nieposłuszeństwa

miał polegać. Wszelkie spekulacje, że miał to być grzech nieczystości, były jedynie bezpodstawnymi domysłami, obliczonymi często na sensacje. „Kondygnacja” trzecia wreszcie, to stan, jaki spowodował upadek Adama dla całej ludzkości (z wyjątkiem Chrystusa i Jego Matki). Stan ten określano wyrażeniem „grzech pierworodny”, a polegać miał na utraceniu przez Adama dla całego rodzaju ludzkiego wszystkich darów, składających się na stan sprawiedliwości pierwotnej. Jakkolwiek zgubna miała być przy upadku pierwszych rodziców rola Ewy, to jednak nie ona według tradycyjnej wykładni spowodowała „grzech pierworodny”, lecz jej nieszczęsny małżonek, a to dlatego, że był on „ojcem całego rodzaju ludzkiego” i po nim cała ludzkość miała dziedziczyć dary sprawiedliwości pierwotnej. Można by się domyślać, że po „pramatce” nic się nie dziedziczyło. Na skutek upadku Adama odziedziczyła jednak ludzkość stan, zwany „grzechem pierworodnym”.

Wypada tu zauważyć, że w wyrażeniu „grzech pierworodny” słowo „grzech” nie jest użyte w znaczeniu właściwym, lecz w tzw. znaczeniu analogicznym, bowiem w rozumieniu tradycyjnym „grzech pierworodny” nie jest aktem grzesznym człowieka, lecz – jak już wspomniano – jest to stan, będący następstwem grzechu pierwszego rodzica. Skoro „grzech pierworodny” nie jest właściwie grzechem, umieszczamy to wyrażenie w cudzysłowie.

Dodajmy tu jeszcze, że do „gmachu” tradycyjnej nauki o „grzechu pierworodnym” dołączono w średniowieczu „przybudówkę”, tj. wniosek, iż przyjście na świat Syna Bożego i dokonanie przezeń odkupienia było uzależnione od tego, czy Adam zgrzeszył. Gdyby Adam nie był zgrzeszył, to według tej tomistycznej tezy Syn Boży nie byłby przyszedł na świat. Na „dobitkę złego” złego z grzechem Adama związano pozbawione wszelkich rozumnych i teologicznych podstaw, utrzymujące się do naszych

czasów przeświadczenie, że zło moralne, którego ciągle doświadczamy, jest przynajmniej w jakimś stopniu skutkiem zgubnego „grzechu pierwszego”. Wreszcie, w oparciu o literalną egzegezę opowieści o raju wyprowadzono wniosek o pochodzeniu wszystkich ludzi od pierwszej pary, czyli tezę monogenizmu.

Cały ów „gmach” chrześcijańskiej i katolickiej nauki o „grzechu pierworodnym” znalazł również odzwierciedlenie w urzędowej nauce Kościoła, przede wszystkim w orzeczeniach Soboru Trydenckiego.

W obliczu tak pojętego „gmachu” zwyczajny chrześcijanin, nie będący teologiem, znajdował się w dosyć trudnej sytuacji. W nauczaniu katechizmowym usiłował „coś z tych rzeczy” pojąć, a następnie stawało się to przedmiotem jego wierzeń.

Okazały ów „gmach” tradycyjnej katolickiej koncepcji „grzechu pierworodnego” wraz z tomistyczną, nieszczęsną „przybudówką” został w naszych czasach potężnie wstrząśnięty, jakby – posługując się porównaniem – nawiedziło go silne trzęsienie ziemi. W jego wyniku odpadły z gmachu tynki, a przybudówka rozpadła się całkowicie. Ocalała jednak mocna, zasadnicza konstrukcja budynku, dzięki czemu możliwa jest jego renowacja.

Wyjaśnijmy teraz, co pod tym obrazowym porównaniem chcemy wyrazić.

Wokół zagadnienia „grzechu pierworodnego” narosło w ciągu wieków w poglądach chrześcijańskich chyba najwięcej „nieporozumień”. Wiele się na nie złożyło. Można je sprowadzić do trzech najważniejszych. Po pierwsze, za podstawę biblijną dla nauki o „grzechu pierworodnym” uznano niesłusznie – jak się to w świetle nowszych badań okazało – opowieść o raju i upadku rajskim. Po wtóre, opowieść tę zinterpretowano literalnie, nie rozróżniając między istotną treścią religijną a jej literacką „oprawą”, w następstwie czego ową „oprawę” uznano za „prawdę objawioną”.

Wreszcie, po trzecie, w oparciu o tak pojętą „podstawę biblijną” wyprowadzono szereg daleko idących , również fałszywych lub co najmniej problematycznych wniosków.

Dodajmy do przedłożonego wyżej porównania jeszcze inne, do jakiego nieraz się w naszych rozważaniach odwołujemy, a mianowicie porównanie do przyobleczenia w szatę. W języku biblistów i Kościoła mówi się, że objawione słowo Boże zostało przyobleczone w ludzką szatę wyobrażeń, pojęć i wyrażających je zwrotów. Porównujemy tedy słowo Boże , sprowadzające się do treści religijnych, potrzebnych nam do zbawienia, np. do człowieka przybranego w szatę. Lecz szaty się starzeją i nieraz trzeba je odświeżać lub nawet zmieniać na nowe. I tak się stało w naszych czasach z „szatą” chrześcijańskiej nauki o „grzechu pierworodnym”: zestarzała się ona mocno, została narażona na niezrozumienie i wystawiona na ataki. Należało ją już zmienić. Faktycznie została ona całkowicie odrzucona. A co pozostało? Pozostała niezmieniona istotna treść, dla której trzeba „utkać nową szatę” i dokonać „nowego przyobleczenia”. Posługując się poprzednim porównaniem trzeba by powiedzieć, że należy dokonać gruntownej renowacji gmachu tradycyjnej koncepcji. I oto mamy przed sobą jedno z zadań, jakiego dziś podejmują się teologowie. A „szary katolik” pyta: To w co ja właściwie mam wierzyć o „grzechu pierworodnym”, gdy mój dotychczasowy „gmach” został prawie całkowicie zburzony?

Przedstawiliśmy tu w schemacie i przez porównania sytuację, jaka zaistniała obecnie w Kościele i w teologii w odniesieniu do zagadnienia „grzechu pierworodnego”. Aby rzecz stała się jasna, trzeba nam teraz schemat ten rozwinąć. W tym celu w kolejnym 2. punkcie naszych rozważań przedłożymy wyniki dociekań dzisiejszej biblistyki na temat właściwego sensu opowieści o raju i pierwszym upadku; 3. zilustrujemy krytykę tradycyjnego ujęcia przykładem „psychologicznego eksperymentu” W. Witwickiego; 4. odwołując się

do orzeczenia Soboru Trydenckiego i nowszych prób reinterpretacji nauki o „grzechu pierworodnym" odpowiemy na postawione pytanie w co dzisiejszy katolik jest zobowiązany wierzyć w wymienionej sprawie.

2. Sens biblijnej opowieści Rdz 2,4 – 3,24 w świetle nowszej egzegezy

Tradycyjna katolicka nauka o „grzechu pierworodnym" była, jak wspomniano, po pierwsze, następstwem uznania opisu biblijnego Rdz 2,4 – 3,24 za „podstawę objawioną" tejże nauki; po wtóre zaś, wynikiem literalnej egzegezy. Przedmiotem nowej egzegezy biblijnej stały się dwa główne zagadnienia: monogenizm i sens opowieści Rdz 2,4 – 3,24 , na której, jak widzieliśmy, opierała się właściwie cała tradycyjna nauka o "grzechu pierworodnym". Wyniki tych badań doprowadziły do zupełnej zmiany dotychczasowych zapatrywań. Co się tyczy monogenizmu ograniczymy się tutaj do przedstawienia samego rezultatu nowej egzegezy. Można go wyrazić jednym zdaniem: ani Stary ani Nowy Testament nie uczy niczego o genezie rodzaju ludzkiego w aspekcie przyrodniczym, czyli nie rozstrzyga pytania, czy dzisiejsi ludzie wywodzą się od przodków na drodze monogenizmu czy poligenizmu[19]. Pytanie o sens opisu Rdz 2,4 – 3,24 jest natomiast bardziej złożone i dlatego poświęcimy mu tu nieco więcej uwagi, odwołując się do rezultatów badawczych dwu biblistów: polskiego i francuskiego.

Usiłując ustalić sens opowieści Rdz 2,4 – 3,24 stawia najpierw znany biblista krakowski, ks. S. Grzybek, pytanie, jaki cel przyświecał autorowi tego opowiadania. Odpowiedź jaką daje, w

[19] S. Grzybek, Nowa interpretacja biblijna dogmatu stworzenia człowieka: monogenizm czy poligenizm?, Analecta Cracoviensia (ACr) V-VI,1973/4, s.464.

zgodności ze współczesną egzegezą biblijną, brzmi: autor nie miał na celu pouczać nas o historii, ani tym bardziej o paleontologii czy antropologii, gdyż celem jego opowiadania było przekazanie pewnych prawd religijnych. Proste i jasne, można by powiedzieć, ale na takie stwierdzenie trzeba było czekać całe wieki, zanim poprzez odkrycie „rodzajów literackich" w Piśmie św. i innych elementów pojęciowo-wyrazowych zaczęto odróżniać lepiej „oprawę" od istotnych treści. Po tym lapidarnym przypomnieniu naczelnej dziś zasady interpretacyjnej Pisma św. snuje nasz biblista refleksje nad sensem opowieści Rdz 2,4 – 3,24. Odnotujmy ciekawsze jego spostrzeżenia.

Zdaniem ks. Grzybka wychodząc od wymienionej podstawowej zasady określającej cel biblijnego opowiadania, można z kolei powiedzieć, że autorowi Rdz 2,4 – 3,24 nie chodziło o wyjaśnienie, w jaki sposób powstał człowiek, lecz o stwierdzenie, że jest on stworzeniem boskim. Zatem opis raju, wraz z całą scenerią związaną z tym opisem, należy tłumaczyć symbolicznie, to znaczy, że symbole zawarte w tym opisie wyrażają pewna prawdę. Ale jaką? O jednej już dowiedzieliśmy się: jest nią według naszego biblisty stwierdzenie, że człowiek jest stworzeniem Bożym. A co dalej? Ks. Grzybek nie ukazuje nam w swym artykule innych prawd, jakie ewentualnie byłyby ukryte pod symbolami opisu Rdz 2,4 – 3,24 [20], zresztą mijałoby się to z założeniami jego rozprawy, której celem – jak sam tytuł to wyraża – było zbadanie, czy Pismo św. uczy i opowiada się za monogenizmem.

Uzupełnijmy te trafne spostrzeżenia krakowskiego biblisty paru b. ciekawymi uwagami znanego nam już francuskiego egzegety G. Auzou. Wypowiada on je na marginesie swych dociekań nad zagadnieniem stworzenia świata: zdaniem jego „historii" Adama i Ewy trzeba by poświęcić osobne dzieło. Ale i te jego nieliczne

[20] Por. S.Grzybek, art. cyt. s.451-456.

marginesowe uwagi godne są odnotowania. Otóż sens opowieści o raju widzi on w kontekście walki narodu izraelskiego w obronie wiary w Boga Jahwe przeciw bożkowi Baalowi. Według Auzou walka taka toczyła się od zarania dziejów, które autor Rdz 2,4 – 3,24 opisuje od czasów najdawniejszych przodków Izraela. Wyobrażał on sobie, że ludzie, których odpowiednik w opisie został określony nazwą „Adam", od początku Izraela ulegali pokusie, by nie wierzyć w pełni, że życie pochodzi od jedynego Jahwe, lecz skłaniali się do mitycznego przedstawienia, że życie pochodzi od boga-węża, będącego symbolem płodności. I za to zostali ukarani przez Jahwe wypędzeniem z zielonego i dobrze nawodnionego „ogrodu" Eden do stron bardziej nieurodzajnych, by tam wieść uciążliwe życie. Autor biblijny chciał w tym opowiadaniu dać również swym rodakom przestrogę: jeśli będą czcić fałszywe bóstwa, to zostaną też wypędzeni z Palestyny, kraju „mlekiem i miodem płynącego [21] ".

Objaśnienie francuskiego egzegety brzmi, jak sądzę, naturalnie i przekonywująco. W połączeniu z egzegezą poprzedniego biblisty rzuca nam to nowe światło i ukazuje opowieść Rdz 2,4 – 3,24 w zupełnie innych wymiarach, niż tych, do jakich przyzwyczailiśmy się w tradycyjnym wykładzie „grzechu pierworodnego". Nie ma tu już mowy o stanie sprawiedliwości pierwotnej, ani o upadku prarodzica, sprowadzającego zgubne skutki dla całego rodzaju ludzkiego; nie „śniło się" nawet autorowi pouczać nas o monogeniźmie czy poligeniźmie; nie ma jednak przede wszystkim nieznośnego obrazu Boga mszczącego się za grzech jednego człowieka (czy pary ludzkiej) nad całą ludzkością, w sposób uwłaczający podstawowym cechom Bóstwa.

---

[21] Zob. G.Auzou, dz. cyt. s. 80.

W naszych rozważaniach na temat „grzechu pierworodnego” doszliśmy do dwóch ważnych „odkryć”. Zwróćmy na nie baczniejszą uwagę. Odwróćmy tu ich kolejność. Drugie z nich wydaje się tak oczywiste, że może komuś wydawać się niecelowe, tyle o nim mówić. A jednak, choć tak oczywiste, było jakby negowane w tradycyjnym wykładzie nauki katolickiej o „grzechu pierworodnym”. „Odkrycie” to sprowadza się do przypomnienia naszych wyobrażeń o Bogu, podzielanych chyba przez wyznawców wszystkich religii monoteistycznych, że nie można Mu przecież przypisywać absolutnie żadnej niedoskonałości intelektualnej ani moralnej! Jakże więc mądry i dobry Bóg mógłby był za przewinienia jednego człowieka (czy jednej pary ludzkiej) karać czy tak czy inaczej upośledzić całą ludzkość? To przecież chyba absolutnie wykluczone. A jednak przez długie wieki tak nauczano.

Pierwsze „odkrycie” to stwierdzenie współczesnej egzegezy biblijnej, że opowieść Rdz 2,4 – 3,24 nie poucza nas o początkach rodzaju ludzkiego. Stąd chyba wypływa logiczny wniosek, że nie powinna ona być interpretowana „protologicznie”. Protologia (od gr. protos = pierwszy) jest to bowiem teologiczna nauka o początkach świata i człowieka. Protologiczną jest tedy nauka o stworzeniu świata i człowieka i była również tradycyjna nauka o „grzechu pierworodnym”. Jeśli jednak Rdz 2,4 – 3,24 nie poucza nas o początkach rodzaju ludzkiego, a innych podstaw dla takiej nauki w Piśmie św. też nie widać, to „grzech pierworodny” utracił swe protologiczne podstawy. Nieodpowiednia w tej sytuacji staje się również nazwa „pierworodny”, a wyrażenie „grzech”, pojmowane w tym zwrocie tylko w znaczeniu analogicznym, też prosiłoby się o bardziej adekwatny termin. Tylko że dotąd nikt lepszego określenia nie wymyślił. Jak jednak zobaczymy, wielu współczesnych teologów, znając wyniki najnowszej egzegezy biblijnej i rezultaty nowej interpretacji trydenckiego dekretu o

„grzechu pierworodnym", interpretuje go, jakby na przekór wszystkiemu, „protologicznie". Dziwny jest ten świat, nie wyłączając świata teologów.

Jeśli Pismo św. w Rdz 2,4 – 3,24 nie poucza nas o początkach rodzaju ludzkiego, a gdzie indziej takiego pouczenia też nie widać, to, po pierwsze, wynikałby stąd wniosek, że „grzech pierworodny" jakby zawisł w próżni, tzn. nie ma podstaw w Piśmie św. Wniosek taki jest wszakże w pewnej mierze uzasadniony tylko w odniesieniu do tradycyjnego wykładu, w którym, jak widzieliśmy, to co w Rdz 2,4 – 3,24 stanowi „oprawę" i formę symbolu, zostało uznane, podniesione do rangi treści nauki istotnie objawionej. Po wtóre, ze spostrzeżenia powyższego wynika pilna potrzeba dokonania nowej interpretacji katolickiej nauki o „grzechu pierworodnym", wyrażonej w orzeczeniach dogmatycznych.

3. Eksperyment Witwickiego

Witwicki poddał badaniu psychologicznemu wierzenia religijne osób przyznających się do katolicyzmu, które nazwał „oświeconymi", tj. posiadającymi wykształcenie wyższe, lub przynajmniej średnie. Zadaniem jego przedsięwzięcia miało być bliższe zbadanie postawy intelektualnej, moralnej i estetycznej „osób oświeconych" w zakresie ich wierzeń religijnych [22]. Prace swe ukończył on w r. 1935. Zadanie, trzeba by powiedzieć, godne uznania, aczkolwiek niełatwe. Jeśli miało by to być badanie naprawdę naukowe i objektywne, to winno by spełnić wiele kryteriów, wymaganych od takich badań. Na dwa takie kryteria chciałbym tu zwrócić uwagę, a mianowicie 1. badanie winno być prowadzone bez uprzedzającego je „nastawienia", np. wynikającego

[22] W. Witwicki, dz. cyt. s. 63.68.

z podzielanego przez eksperymentatora światopoglądu, gdyż można przypuszczać, że nastawienie takie – szczególnie jeśli byłby to światopogląd sprzeczny z wiarą katolicką, czy wrogi jej – wpłynie negatywnie na wyniki i spowoduje fałszywe interpretacje; 2. badającemu nie wolno przekraczać granic gałęzi wiedzy, której metodami i narzędziami eksperymentuje, gdyż wychodząc poza te granice będzie narażony na wydawanie ocen niekompetentnych i fałszywych. Śledząc badania Witwickiego i b. sugestywnie prezentowane ich wyniki trzeba sobie stawiać pytanie, czy psycholog warszawski wymienione kryteria spełniał. Na pytanie to odpowiedź musi niestety być negatywna i rozczarowująca. Pokażemy to na kilku przykładach.

1. Na s. 135 swej książki pisze Witwicki, że „treść wiary może się nawet roić od sprzeczności, a wierze to nie szkodzi wcale, że argumenty nie obalają wiary, bo ona i tak nie wynika z argumentów". Pomijając niezrozumiałe chyba przejęzyczenie „argumenty nie obalają wiary", jest widoczne, że coś się tu naszemu psychologowi pomieszało i zupełnie nie pojął – wychodząc przy tym w sposób ewidentny poza swoje kompetencje – istoty wiary. Zgadzamy się, że wiara „nie wynika z argumentów w sposób oczywisty", ale czy uprawnia to do wyciągania wniosku, że wiara roi się od sprzeczności? Zobaczymy przy bliższej analizie eksperymentu Witwickiego, na czym polegały owe „sprzeczności w wierze".

2. Na s. 85 przytacza Witwicki pierwszą zwrotkę kolędy „Bóg się rodzi" i orzeka, że „Autor nagromadził w niej rozmyślnie szereg jawnych sprzeczności, których cześć religijna pozwala nie odczuwać z niepokojem – nawet jeśliby je ktoś spostrzegł". Tu znów psycholog warszawski wszedł na teren, na którym się nie znał i wypowiedział osąd świadczący o zupełnym niezrozumieniu rzeczy. W kolędzie mamy bowiem nie „sprzeczności", ale wypowiedziane różne właściwości, przysługujące dwu naturom Jezusa Chrystusa: boskiej i

ludzkiej. W oparciu o dogmat zjednoczenia tych dwu natur w jednej osobie już od pierwszych wieków Kościoła była stosowana tzw. wymiana orzekań (łac. communicatio idiomatum), polegająca na tym, że jednej osobie Syna Bożego, którą w Chrystusie można oznaczać konkretnymi słowami, np. „Bóg", „Człowiek", przypisywać można zarówno przymioty boskie, jak i ludzkie. Taka wymiana właściwości i orzekań brzmi jak paradoks, ale to wcale nie jest sprzeczność.

3. Pewnej osobie badanej Witwicki postawił pytanie: „czy Pani jest przekonana, że pewnego dnia [...] pewien ubogi człowiek [Jezus Chrystus] uniósł się [...] w powietrze, w chłodne i rzadkie warstwy stratosfery, by panować osobliwie w przestrzeniach międzyplanetarnych" (s.93). Tutaj właśnie osobliwie wyszło szydło z worka eksperymentatora, tj. jego nastawienie skrajnie racjonalistyczne, wykluczające wszelkie wydarzenia wykraczające poza prawa i siły przyrody. Osobliwe i wyssane z palca jest tu przypisywanie Chrystusowi, że „ma panować w przestrzeniach międzyplanetarnych". Można by Witwickiemu odpowiedzieć, że jeśli Wniebowstąpienie Jezusa było sprzeczne z prawami przyrody, to wykraczało poza nie oczywiście również chodzenie po jeziorze, rozmnożenie chleba, wskrzeszenia umarłych i wszystkie inne wydarzenia cudowne. Jezus nie mógł więc mieć mocy, by takie wydarzenia spowodować, a zatem niemożliwe jest, by nastąpiło w Nim zjednoczenie natury ludzkiej z naturą i osobą boską, bo Bóg czegoś takiego nie mógł sprawić. Bo nie jest wszechmocny, albo po prostu nie istnieje. Jeśli jednak Bóg istnieje – a uznaje Jego istnienie i wierzy w Niego ponad 97 % ludzkości – to jest On wszechmocny i wszechmocą swoją mógł sprawić zjednoczenie natury boskiej z natura i osobą ludzką Jezusa Chrystusa i obdarzyć tę naturę mocą wykraczającą poza prawa i siły przyrody, więc jakiż problem mogło

stanowić dla wszechmogącego Boga Wniebowstąpienie Jezusa i wszelkie cuda przez Niego zdziałane!

Czy Witwicki z takich założeń wychodził, trudno było by z pewnością twierdzić, ale wiele by na to wskazywało. Osoby badane jakieś nieżyczliwe nastawienie do religii katolickiej wyczuwały, wbrew jego zapewnieniom że tak nie jest, np. pewna osoba powiedziała mu: „domyślam się, jakie jest nastawienie pańskie do spraw religijnych, i dopatruję się tam złośliwych interpretacji na temat przeżyć religijnych” (s. 168), „Pan ma takie nastawienie, że nie może ująć należycie przeżyć religijnych” (s.170). Na podstawie podanych tu przykładów i wypowiedzi można już wyrobić sobie zdanie, że Witwicki podchodząc do badania wierzeń religijnych z pozycji racjonalizmu, a może i ateizmu, nie będzie w stanie wierzeń tych poprawnie zinterpretować i będzie je ukazywać w „krzywym zwierciadle”. I tak się też chyba w dużej mierze stało. Mógłby tedy postawić mi ktoś zarzut, dlaczego autor „refleksji” teologicznych poświęca tak wiele uwagi tego rodzaju publikacji. Odpowiem krótko: czynię to dlatego, bo uważam, że Witwicki, rozmijając się w swych ogólnych ocenach i wnioskach z poprawnym rozumieniem istoty wiary chrześcijańskiej i katolickiej, poczynił jednak wiele spostrzeżeń trafnych, zasługujących na dostrzeżenie i wykorzystanie. Spostrzeżenia te winny skłaniać teologów i myślicieli katolickich do nowych przemyśleń i twórczych wysiłków. Będzie też można łatwo zauważyć, że nowe interpretacje „grzechu pierworodnego” – i jak zobaczymy jeszcze nowe ujęcia problemu odkupienia – odrzuciły wiele anachronicznych twierdzeń tradycyjnej koncepcji katolickiej, uznanej za „obowiązującą naukę Kościoła”. Tego rodzaju anachronizmy dostrzegł i krytycznie ocenił, kto wie czy nie jako jeden z pierwszych, nasz warszawski psycholog W.Witwicki. Przypatrzmy się jednak jego przedsięwzięciu bliżej.

Przeprowadzając badania psychologiczne wierzeń religijnych Witwicki skonstruował – jak się tego można domyśleć – opowiadanie, określane przez osoby badane często jako „bajeczka indyjska”, które dawał najpierw do odczytania badanym ochotnikom, a następnie stawiał im szereg pytań i notował odpowiedzi. Czytając opis eksperymentu łatwo zauważyć, co Witwicki przez takie badania w pierwszym etapie swego przedsięwzięcia zamierzał osiągnąć i jakimi środkami się dla osiągnięcia swego celu posłużył. Otóż 1. zostało skonstruowane takie opowiadanie, w którym zawarte są łatwo dostrzegalne sprzeczności i niedorzeczności; 2. opowiadanie to po linii zamierzeń eksperymentatora miało stanowić doskonałą analogię do katolickiej nauki o „grzechu pierworodnym” i odkupieniu; 3. osoba badana winna była te sprzeczności i niedorzeczności najpierw w „bajeczce”, a potem konsekwentnie w swych „wierzeniach religijnych” na temat „grzechu pierworodnego” dostrzec, a jeśli nie dostrzegła, to eksperymentator jej w tym dopomagał. Jakie stąd miały wynikać następstwa dla osób badanych i być może „korzyści” dla eksperymentatora, pozostawiam domysłom Czytelników.

Przejdźmy do konkretów. „Bajeczka indyjska”, streszczona do istotnych momentów, przedstawia się następująco:
„Radża Dewangari, człowiek niezmiernie bogaty i niesłychanie wpływowy, a przy tym najlepszego serca, wysoce oświecony i przewidujący, znawca dusz a osobliwy miłośnik młodzieży, założyciel pierwszej 8-klasowej szkoły męskiej w swym mieście Silchar w Indiach, pragnąc uszczęśliwić młodzież, urządził w r. 1873 własnym kosztem wspaniały pensjonat dla młodzieży. Były to dary zupełnie nieoczekiwane i przechodzące wszelką miarę opłakanych stosunków miejscowych. Na drzwiach gmachu ogłosił, że każdy uczeń będzie mógł zawsze do woli korzystać z urządzeń zakładu, ale pod jednym warunkiem, że nie zajrzy nigdy do

przepięknej ilustrowanej encyklopedii, którą fundator umyślnie wyłożył na niskim stoliku w przedsionku szkoły. Wiedział jednak dobrze, że zaraz pierwszy wpisany uczeń nie oprze się pokusie, i oczekiwał tego co miało nastąpić. Spodziewany fakt zaszedł niedługo, a przyczynił się do tego dawny funkcjonariusz szkoły, wydalony za jakieś przewinienie. On to namówił dwu uczniów, by zaczęli zwiedzanie zakładu od obejrzenia encyklopedii. Gdy to się stało, dyrektor (= radża) ukarał dwu winnych nieposłuszeństwa uczniów nadzwyczaj dotkliwie i wykluczył ich na zawsze z zakładu. Mało tego, urządzenia zakładu pozamykał, karząc w ten sposób także wszystkich pozostałych, niewinnych uczniów. Nie było sposobu, żeby przeprosić sprawiedliwego miłośnika młodzieży, bowiem był osobistością tak wysoko postawioną, że nikt mu nie dorównywał godnością. Dopiero po upływie 30 lat kierownik łącząc sprawiedliwość z miłosierdziem wpisał do swego zakładu swego wnuka po siostrze. Dopuścił jednak do tego, że wzorowego tego chłopaka koledzy zbili umyślnie do krwi. Ponieważ wnuk równy był radży godnością, tenże uznał, że sprawiedliwości stało się zadość, a wspaniałe instytucje, przeniesione do innego kraju, miały być udostępnione dla uczniów posłusznych, pracowitych i wzorowych".

Jak przebiegał dalszy ciąg badań Witwickiego, jakie były zachowania i reakcje osob. badanych? Większość z nich bez trudu dostrzegała najpierw, że w opowiadaniu jest zawarta sprzeczność, polegająca na tym, że według wstępnej charakterystyki radża miał być mądry, dobry, sprawiedliwy, a w rzeczywistości okazał się całkiem inny: za drobne przewinienie, które sam przewidział i sprowokował, wymierzył nieproporcjonalną, dotkliwą karę, przy czym stosując odrażającą zasadę tzw. odpowiedzialności zbiorowej ukarał winnych i niewinnych. Po wtóre, większość badanych tak czy inaczej nie zgadzała się z zachowaniem się radży, który cierpienie

zadane niesprawiedliwie niewinnemu krewnemu uznał za wystarczające zadośćuczynienie względem swej urażonej godności.

Niezwykle frapujące było dla Witwickiego pytanie, jak zareagują badani, gdy zauważą sami, lub zostanie im to podpowiedziane, że podobne czy identyczne, jak sądził, sprzeczności zawarte są w ich „wierzeniach religijnych” o „grzechu pierworodnym” i odkupieniu. Myślę, że odpowiedź, jaką Witwicki uzyskał, i dziś jest dla nas interesująca, a może stać się ona dla wielu okazją do korekty swych poglądów i bodźcem do dalszych przemyśleń. Można by rzecz ogólnie tak podsumować, że wyniki badań były pewnego rodzaju triumfem dla eksperymentatora po myśli jego założeń, a porażką dla badanych. Porażka taka wyraziła się w tym, że badani tak czy inaczej – sami lub z pomocą eksperymentatora – uświadamiali sobie podobieństwa zachodzące między „sprzecznościami” zawartymi w „bajeczce indyjskiej” a niezrozumiałymi dla nich odnośnymi tezami ówczesnej katolickiej koncepcji „grzechu pierworodnego” i odkupienia, uznawanymi wtedy za obowiązującą naukę Kościoła. Na poziomie rozwoju biblistyki i teologii z tamtych czasów badani – nie wyłączając duchownych – nie byli jednak w stanie, jak uważam, dać Witwickiemu zadowalającej odpowiedzi, wykazującej niesłuszność jego oceny. Niektórzy z nich wszakże już wtedy próbę taką podejmowali i jakby wyczuwali, że wskazane analogie nie podważają katolickiej wiary, a rozwiązanie „leży głębiej”. Warto tu przytoczyć kilka takich przykładów.

Osoba świecka, nazwana przez Witwickiego „Zgorzkniałą”, oświadczyła, że w analogii widzi „jakościowe różnice”, bowiem w opowiadaniu indyjskim są wymienione realne fakty, podczas gdy podobieństwa w religii chrześcijańskiej są dla niej symbolami (s.159). Zadziwiające! Około 40 lat później, mając do dyspozycji cały dorobek nowoczesnej egzegezy biblijnej i nowe interpretacje

„grzechu pierworodnego" czołowych teologów II połowy XX wieku, wymieniony krakowski biblista, ks. prof. S. Grzybek napisze, że „zarówno opis raju, jak i wzmiankę o drzewach w nich rosnących oraz całą scenerię z opisem tym związaną, należy tłumaczyć symbolicznie" [23]. Krakowski profesor nie wiedział, jaką miał przed 40 laty prekursorkę w interpretacji symbolicznej Księgi Rodzaju, tak zresztą marnie przez psychologa warszawskiego osądzoną! Inny badany, duchowny, mówi: „Bo z tą widoczną analogią to nie jest bardzo wyraźna sprawa". I miał rację. Określona mianem „Oczytana" na pytanie o „podobieństwa" odpowiada, że opowieść biblijna i świecka mają tylko podobną formę. Treść jest dla niej niepodobna, choć – co dla nas zupełnie zrozumiałe – nie jest w stanie istotnych różnic wyrazić. Później mówi jeszcze, że przyjmuje jakiś ukryty sens opowiadań biblijnych (s.186). I też trzeba jej przyznać rację. Wyobrażam sobie, jakby się radowała, gdyby dożyła naszych czasów i gdyby taki sens ukazał jej się jaśniej na podstawie późniejszych dociekań biblijnych i teologicznych, odróżniających istotną treść nauki objawionej od jej „oprawy", pozwalających i zobowiązujących wykluczyć z wierzeń religijnych wszystko to, co sprzeczne lub niedorzeczne. Wreszcie w opisach wyników badań Witwickiego napotykamy na człowieka – oznaczonego mianem „uczony o rozległym wykształceniu" - , którego można by też uznać za prekursora dzisiejszych dociekań biblijnych i teologicznych. Opowiadanie biblijne o raju uznał za „kawałek mitologii starożydowskiej", a w odpowiedzi na pytanie o treść wprowadził pojęcie „szaty quasi materialnej", pod którą kryje się dopiero treść (s.194). Jakże to bliskie naszemu rozróżnieniu między „oprawą" a „istotną treścią" wiary religijnej czy nauki objawionej.

Niecelową rzeczą byłoby teraz przeprowadzanie szczegółowej analizy krytycznej ocen i wniosków Witwickiego, a tym

[23] S. Grzybek, art. cyt. s. 455.

bardziej podejmowanie próby apologii ówczesnej koncepcji katolickiej na temat „grzechu pierworodnego”. W świetle późniejszych dociekań okazało się bowiem, jak widzieliśmy, że dla tzw. katolickiej nauki o grzechu pierworodnym podstawą biblijną nie może być opowieść w Rdz 2,4 – 3,28. Wiele tez tej nauki i związane z nimi twierdzenia o tzw. darach pozaprzyrodzonych, oprócz istotnej treści wyrażającej się w dogmacie o istnieniu „grzechu pierworodnego”, ukazały się jako pozbawione podstaw biblijnych, a więc należało je uznać za niesłuszne. W tym świetle wnioski i oceny Witwickiego są już dzisiaj bezprzedmiotowe. Jeśli poświęciliśmy tutaj pracy wymienionego psychologa tak wiele uwagi, to również w tym celu, by uświadomić wielu katolikom, także duchownym, uporczywie trzymającym się do dziś dnia wyuczonego w młodości schematu tradycyjnej nauki katolickiej o „grzechu pierworodnym”, do jakich konfliktów we wierze koncepcja ta mogła prowadzić i że czas najwyższy, by zapoznać się z wynikami mrówczej pracy biblistów i teologów, pozwalającymi w piękniejszej i nie budzącej tylu co dotychczas wątpliwości szacie ukazywać prawdy objawione.

4. Nowe interpretacje zagadnienia „grzechu pierworodnego”

Dokonywanie wciąż na nowo – przynajmniej w pewnych odstępach czasowych – interpretacji wierzeń religijnych jest zjawiskiem powszechnie znanym. Interpretacje są nieodzowne dla podtrzymywania wiarygodności religii. Konieczność taka wynika stąd, że istotne treści wierzeń religijnych, uważane za niezmienne, podawane są wiernym zawsze w pewnej – jak to określiliśmy – „oprawie”, na którą składają się różne elementy, jak szata pojęciowo-słowna, a także poglądy, związane z aktualnym obrazem

świata. Taka „oprawa” szybko jednak się starzeje, staje się anachroniczna, nieprzystępna i odstręczająca. Jeśli więc religia chce pozostawać żywotną i przemawiającą do człowieka, musi taką „oprawę” ciągle odnawiać.

W Kościele katolickim w ciągu minionych już dwutysięcznych jego dziejów zachodziło też stale tego rodzaju zjawisko, choć niekiedy bywały i okresy pewnego zastoju, przynoszące w rezultacie jedynie szkodę. Nie będzie może przesady, jeśli powiemy, że duże zmiany „oprawy” wiary katolickiej nastąpiły w II połowie XX wieku, co związane było z potężnym rozwojem wszystkich chyba gałęzi wiedzy w tymże wieku. Pojawiła się tzw. nowa teologia; zaczęto przeprowadzać nową interpretację czy reinterpretację wielu twierdzeń katolickiej nauki. Szczególnym bodźcem dla tego rodzaju zabiegów stało się zwłaszcza cytowane już we wstępie przemówienie Jana XXIII z dnia 11.X.1962 na otwarcie II Soboru Watykańskiego, w którym to przemówieniu papież powiedział, że „zachodzi potrzeba, by nauka [katolickiej wiary] była w taki sposób przebadana i wyłożona, jak tego domagają się nasze czasy. Czym innym bowiem jest sam depozyt wiary, czyli prawdy zawarte w czcigodnej naszej nauce, a czym innym sposób ich wypowiadania, w tym samym jednakże znaczeniu, w tej samej myśli”.

Nowe interpretacje nauki o „grzechu pierworodnym” stały się przedsięwzięciem teologów katolickich, a także protestanckich, w II połowie XX wieku. Z wynikami ich dociekań zapoznamy się pokrótce, a autor niniejszej publikacji wyrazi przy tej okazji własne zastrzeżenia i postulaty. Uszeregujemy te interpretacje poczynając od umiarkowanych i postępując ku bardziej radykalnym

1.Nurt historiozbawczy rezygnuje już wprawdzie z monogenizmu, ale dalej uznaje historyczność jednego grzechu na początku ludzkości, który miał spowodować utratę darów

nadprzyrodzonych i pozaprzyrodzonych. Nurt ten różni się od poglądu tradycyjnego właściwie jedynie odrzuceniem monogenizmu i wystawia się na wszystkie trudności, na jakie w odniesieniu do tego poglądu wskazaliśmy.

2. Interpretacja personalistyczna usiłuje połączyć ze sobą elementy bardziej współczesnego spojrzenia na naturę grzechu z elementami koncepcji tradycyjnej. Zauważa mianowicie najpierw, że człowiek jako osoba, żyjąc w „środowisku zła już na progu swej genezy" zostaje również poddany „prawu dziedziczenia grzechu" oraz kumulacji grzechów osobistych w trakcie historii tworzenia się zła społecznego i ciągłemu zagrożeniu przez grzech osobisty. Wszystko to stwarza „sytuację zła" i wdziera się w samo sedno decyzji ludzkich. Grzech pierworodny od strony negatywnej jest „misterium zła protologicznego", ujawnionego już w początkowej próbie realizacji osobowej pierwszych ludzi; od strony zaś pozytywnej jest nauką o prapierwotnym i rosnącym stale doświadczeniu niemożności osiągnięcia łaski uświęcającej bez pomocy Bożej i o potrzebie usprawiedliwienia i odkupienia. Według tej interpretacji „grzech protologiczny", dosięgający całej ludzkości, spowodował brak egzystencji nadprzyrodzonej – czyli mówiąc językiem tradycyjnym : brak darów nadprzyrodzonych – oraz stan winy w każdej jednostce, wprawdzie nie pod względem moralnym, tylko „analogicznie", ale wykluczającej posiadanie łaski uświęcającej; natomiast skutkiem grzechu pierworodnego nie jest utrata darów pozaprzyrodzonych (nieśmiertelności i niewinności), które po myśli tej interpretacji, jak się można domyślać, w ogóle nie istniały.

Śledząc przedstawienie wymienionej interpretacji można mieć „mieszane uczucia". Na uwagę i uznanie zasługuje próba nowego naświetlenia stanu, który związany jest u człowieka z „grzechem pierworodnym", natomiast nie zadowalają wszystkie

elementy znane nam z koncepcji tradycyjnej, które, jak widzieliśmy, narażone są na tak wiele trudności i zarzutów, choć wyrażone zostają w nowszych nazwach.. Nasuwają się tu pytania: Co znaczy właściwie „grzech protologiczny”? Wygląda na to, że jest to „grzech Adama”, „grzech pierwszych rodziców”, lub może „grzech powszechnej apostazji rasy homo sapiens” , jak to przyjmował ks. I. Różyczki [24]? Interpretacja ta czyni krok naprzód w porównaniu do tradycyjnej, odrzucając utratę darów pozaprzyrodzonych (i chyba też ich istnienie), ale dalej mówi o utracie darów nadprzyrodzonych, o „prawie dziedziczenia grzechu”, o spowodowaniu przez „grzech protologiczny” stanu winy w każdym człowieku, choć tylko w znaczeniu analogicznym. Myślę, że te elementy koncepcji tradycyjnej nie są już dzisiaj do przyjęcia z powodów, na które wskazałem: przede wszystkim nie widać dla nich podstaw biblijnych, a po wtóre nie da się wytłumaczyć, w jaki sposób można pogodzić utratę choćby tylko darów nadprzyrodzonych – co jest tak czy inaczej kojarzone z jakąś niepojętą karą Bożą dla całej ludzkości – z mądrością i dobrocią Boga. Pozostaje dla mnie ciągle rzeczą dziwną, dlaczego na tę trudność teologowie nasi uwagi chyba w ogóle nie zwrócili, a przecież, jak widzieliśmy, powodowała ona tyle zamieszania, choćby w badaniach Witwickiego, i dalej może być u wiernych źródłem niepotrzebnych konfliktów we wierze.

3. Nurt interpretacji ewolucjonistycznej traktuje grzech pierworodny strukturalnie i utożsamia go z grzechem świata. Przez grzech świata rozumie się realnie istniejące zło ontyczno-moralne, przenikające rzeczywistość świata i wpływające na moralne decyzje człowieka. Kierunek ten nawiązuje do wypowiedzi Pisma św. o grzechu świata (przede wszystkim J 1,29) i jest reprezentowany

[24] I.Różycki, Nowa interpretacja dogmatu in sensu recto, ACr V – VI 1973/4 s.506 n.

przez wielu autorów. Wyróżnić w nim można wiele szczegółowych koncepcji, spośród których na uwagę zasługuje szczególnie koncepcja ewolucyjno-egzystencjalistyczna. Grzech świata oznacza według niej „środowisko grzeszników”, „grzeszną sytuację człowieka”, „bycie w grzechu”, „usytuowanie w rzeczywistości objektywnego zła”, co w sumie tworzy sytuację zwaną „światem grzechu”.

Wymieniony nurt w jego różnych postaciach można uznać za śmiałą myśl, pozwalającą nam spojrzeć na „grzech pierworodny” w nowym świetle, rozpraszającym wiele „mroków” z przeszłości. Z punktu widzenia teologii katolickiej trzeba by jednak, jak się wydaje, uzupełnić jego wyniki badawcze próbą pogodzenia z trydenckim dekretem o grzechu pierworodnym.

4.Interpretacja mityczna traktuje wszystkie wykorzystywane w tradycyjnej nauce o grzechu pierworodnym teksty biblijne jako mity, nie dające podstawy dla jakiejkolwiek nauki teologicznej o tym grzechu. Czymże zatem jest ten „grzech”? Według przedstawicieli tego kierunku jest on złem w ogóle, ciężkim grzechem osobistym i wiecznym dramatem walki między dobrem a złem w człowieku.

Ocena tej interpretacji nie jest, jak sądzę, trudna; sprowadza się do trzech punktów: 1. zgodnie z tym, o czym szeroko rozprawialiśmy przy zagadnieniu stworzenia świata, należy powiedzieć, że opowieści biblijnej – w tym przypadku o raju i upadku – nie można bez reszty uważać za mit (przynajmniej w znaczeniu mitu starożytnego), choć są w nim elementy i motywy mityczne; 2. zgadzamy się z tym, że teksty biblijne nie dają podstawy do nauki o „grzechu pierworodnym” w ujęciu tradycyjnym; 3. pozostałe elementy wymienionej interpretacji, zbieżne bardzo z kierunkiem interpretacji ewolucjonistycznej

(„grzech świata”), można z powodzeniem wykorzystać dla próby wyjaśnienia natury „grzechu pierworodnego” [25].

Naukę teologii prawosławnej o grzechu pierworodnym trudno byłoby tu przedstawiać. Wydaje się, że nawet w dzisiejszych koncepcjach teologów prawosławnych występuje silne powiązanie z tradycyjną nauka o grzechu Adama [26]. A teologia protestancka? Po okresie interpretacji tradycyjnej, bardzo zbliżonej do katolickiej, nastała obecnie również „nowa era”: zerwanie radykalne z tradycyjną koncepcją stanu sprawiedliwości pierwotnej i pragrzechu [27].

Myślę, że stoimy obecnie dopiero na progu nowej interpretacji zagadnienia „grzechu pierworodnego”, dlatego nie można się jeszcze spodziewać jasnych i zadowalających odpowiedzi na wszelkie możliwe pytania. Dla wypracowania nowej i w miarę jednolitej katolickiej koncepcji „grzechu pierworodnego” trzeba będzie dłuższego czasu. Byłoby, jak sądzę, rzeczą b. wskazaną zmienić niefortunną nazwę, bo uwarunkowaną tradycyjną, jakże zmodyfikowaną już koncepcją. Dlatego też umieszczałem tę nazwę w cudzysłowie; dziś zamiast „grzech pierworodny” wolałbym może mówić „usytuowanie człowieka w środowisku grzechu”, lub coś w tym rodzaju.

Przypuszczam, że dalszy rozwój katolickiej koncepcji „grzechu pierworodnego” pójdzie w tym kierunku, że po widocznym już oczyszczeniu tej koncepcji z wszelkich „nieporozumień” tradycyjnego wykładu, teologowie skupią jeszcze

---

[25] Por. Cz. Bartnik. Grzech pierworodny. II. W teologii katolickiej, w: Encykl.. katol., Lublin 1993, kol. 86 n.

[26] W.Hryniewicz, Grzech pierworodny.III.W teologii prawosławnej,w: Encykl.katol.,VI kol.288-293.

[27] Zob. A.Nossol, Grzech pierworodny.IV.W teologii protestanckiej, w: Encykl.katol.,VI kol.293—295.

bardziej swe wysiłki nad wyjaśnieniem, co w dogmatycznej nauce Kościoła, wyrażonej na II Synodzie w Orange i na Soborze Trydenckim, rzeczywiście jest dogmatem, a co nim nie jest. Będzie to możliwe, jak uważam, przez zastosowanie do orzeczeń Kościoła powtarzanego wciąż w niniejszych refleksjach rozróżnienia między „oprawą” a istotną treścią, tj. w tym przypadku treścią zdefiniowaną jako dogmat prawdy wiary. Nie ulega bowiem wątpliwości, że rozróżnienie to, tak jak zastosowaliśmy je do Pisma św., należy również wprowadzić do interpretacji nauki Ojców soboru. Przecież oni też posługiwali się językiem ludzkim, więc treść, którą chcieli wyrazić, musieli ubrać w jakąś „szatę”, czyli przekazać ją nam w „oprawie”, w jakiej zgodnie z podzielanym przez siebie obrazem świata i przy pomocy dostępnej im aparatury pojęciowo-słownej byli w stanie umieścić. Albo – posługując się przez analogię pięknym porównaniem św. Pawła – powierzyli ją nam jako skarb w glinianym naczyniu (2 Kor 4,7). Dziś dla teologów nie ulega wątpliwości, że Sobór Trydencki zdefiniował jako dogmat wiary istnienie „grzechu pierworodnego”. To jest to minimum, które trzeba koniecznie uznać, innymi słowy katolik ma uznać jako prawdę wiary, że wszyscy ludzie (z wyjątkiem Chrystusa i Jego Matki) przychodząc na świat zaciągają „grzech pierworodny”. Na czym on jednak polega pozostaje kwestią otwartą. Niektórzy teologowie sądzili, że Sobór Trydencki określił dogmatycznie również istotę tego „grzechu”. Wtedy jednak nasuwa się wątpliwość: jak w takim razie wytłumaczyć fakt, że tyle w naszych czasach narosło kierunków, nurtów i koncepcji „grzechu pierworodnego” w duchu nowej teologii i nowej interpretacji? Przyszłość nam to wyjaśni, miejmy nadzieję!

Na koniec jeszcze jedna uwaga, dotycząca podstaw biblijnych „grzechu pierworodnego”. Jeśli Rdz 2,4 – 3,24 nie stanowi takiej podstawy, to gdzie ją szukać? Pewna odpowiedź na to pytanie

może być udzielona, gdy zostanie jednoznacznie wyjaśnione, na czym polega istota wymienionego „grzechu”. Ponieważ wszystko na to wskazuje, że wyjaśnienia takiego jeszcze nie mamy, lecz jedynie prawdopodobne teorie, odpowiedź może być też prawdopodobna. Otóż, jak widzieliśmy, wiele współczesnych koncepcji „grzechu pierworodnego”, zerwawszy z tłumaczeniem protologicznym, sprowadza ten „grzech” do „grzechu świata”, widzi go w grzechach osobistych wszystkich ludzi i mówi o sytuacji i środowisku grzechu człowieka. Można przypuszczać, że takie właśnie rozumienie będzie w przyszłości zdobywać coraz więcej zwolenników. Jeśli „grzech pierworodny” w taki sposób należy pojmować, to odpowiedź na postawione wyżej pytanie jest łatwa: podstawę biblijną dla „grzechu pierworodnego” stanowi mianowicie nauka Pisma św. o powszechnej grzeszności ludzi. O takiej grzeszności mówią już dawne tradycje teologiczne Starego Testamentu (Rdz 6,5;8,21; 1 Krl 8,46; Ps 143,2; Hi 4,17); potwierdza zaś na wielu miejscach tę naukę Nowy Testament, nawiązując przy tym do literalnie wówczas powtarzanej opowieści Rdz 2,4 – 3,24.

V. ZBAWIENIE – ODKUPIENIE

1. Wspaniałość, piękno i głębia zbawienia i odkupienia

Cóż może być wspanialszego i piękniejszego dla człowieka, niż objawiająca mu się i komunikująca miłość samego Boga, który chce mu dać udział w swym niepojętym szczęściu, przewyższający wszelkie jego pragnienia i aspiracje? Ta właśnie miłość stanowi najgłębszą istotę rzeczywistości i wydarzenia, które nazywamy zbawieniem i odkupieniem.

Odkupienie dokonane przez Chrystusa stanowi punkt kulminacyjny działania zbawczego Boga. Bywa jednak niekiedy i tak, że nawet to co wspaniałe i piękne , może zostać przez człowieka niewłaściwie zrozumiane, a następnie przedstawione w „krzywym zwierciadle”. Taki los nie ominął również odkupienia Chrystusowego: choć kryje ono w sobie najwspanialszą miłość Boga zwróconą do ludzi, choć zawiera wielką głębię i bogactwo, nie zawsze bywało przez ludzi tak odczytane i ukazywane. Natknęliśmy się już na przykład wykrzywionego pojęcia odkupienia w „psychologicznym eksperymencie” Witwickiego, sugerującego, że odkupienie w ujęciu katolickim zawiera w sobie obraz Boga mszczącego się za grzech Adama na niewinnym Synu Bożym przez Jego okrutną mękę i śmierć krzyżową. Ileż w takiej sugestii niezrozumienia, ignorancji, błędów, wypaczenia, a może również arogancji i nonszalancji! Chcąc dojrzeć wspaniałość i piękno zbawienia i odkupienia trzeba sięgnąć do źródła: do objawienia Bożego zawartego w Piśmie św. i Tradycji, do bogatej spuścizny Ojców Kościoła i teologów, do dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Nie pozostaje nam tedy nic innego, jak depozytowi temu przyjrzeć się bliżej. Przedtem jednak przydatne będzie poczynienie pewnych wyjaśnień, dotyczących nazw i odpowiadających im pojęć.

Odpowiedniki słowne naszych wyrażeń „zbawienie” i „odkupienie” mogą być używane w znaczeniu świeckim i religijnym. Zobaczymy najpierw, jak w Starym Testamencie odpowiedniki „zbawienia”, np. w formach „wybawienie” czy „ratunek”, ewoluowały od znaczenia świeckiego do religijnego, które dopiero w Nowym Testamencie znalazło swą religijna głębię.

Z „odkupieniem” rzecz jest jeszcze bardziej złożona. „Odkupienie” czy „wykupienie” w sensie świeckim to termin kupiecko-handlowy. Termin ten jednak został „zapożyczony” już przez Pismo św., a później przez teologię i naukę Kościoła dla wyrażenia nim idei religijnej; w ten sposób ze zwrotem tym związano treść religijną. Treść tę w dziejach teologii usiłowano wyrazić rozmaitymi pojęciami. Jedno z nich, mianowicie pojęcie zadośćuczynienia, okazało się niezbyt udane i to może w pewnym stopniu tłumaczyć zarzuty, z jakimi zetknęliśmy się w odniesieniu do katolickiej nauki o odkupieniu.

Uznanie pojęcia zadośćuczynienia za „niezbyt udane” może u wielu katolików, przyzwyczajonych do tradycyjnych schematów wykładu katolickiej nauki o odkupieniu, napotkać na opór, a nawet wywołać zarzut nieortodoksyjności. Bliżej zajmiemy się tym zagadnieniem w historycznym zarysie rozwoju idei odkupienia; tutaj zacytuję tylko fragment z książki autorstwa biskupów francuskich, komentujących wyznanie wiary (których raczej nikt nie posądza o nieortodoksyjność). Dokładniej mówiąc są to słowa Gerarda Huyghe, biskupa Arras: „Tajemnicę tę [męki Jezusa] przedstawia się nieraz jako zwykłe (i okropne) postępowanie prawne. Bóg (Ojciec), doznawszy przez grzech człowieka nieskończonej obrazy (dlaczego?), miałby zgodzić się na przebaczenie człowiekowi tylko po uzyskaniu nieskończonego

«zadośćuczynienia» (co za okropne słowo)”[5]**5**. Po tych słowach biskup Arras cytuje wypowiedź J. Ratzingera (obecnie biskupa i kardynała): „Na podstawie niektórych pobożnych tekstów nasuwa się wyobrażenie, że chrześcijańska wiara w krzyż przedstawia sobie tak surowo sprawiedliwego Boga, iż wymagał złożenia w ofierze własnego Syna. I ze zgrozą odwracamy się od sprawiedliwości, której ponury gniew czyni niewiarygodnym posłannictwo miłości” [5]**6**.

Któż jednak każe nam przebogate i wspaniałe odkupienie wyrażać marnym pojęciem, gdy mamy tyle innych, piękniejszych i lepszych do dyspozycji!

2. Pismo święte

Stary Testament. Pojęcie zbawienia, którego sens we wcześniejszej Tradycji można raczej lepiej oddać zwrotem „wybawienie”, należy w znaczeniu religijnym do najbardziej podstawowych wyobrażeń Starego Testamentu. Wywodzi się ono z pojęć świeckich, mianowicie z handlowo-prawniczego pojęcia wykupienia niewolnika za jakiś „równowartościowy” przedmiot i z familijno-prawniczego pojęcia wykupienia posiadłości rodzinnej dla przywrócenia dawniejszego stanu posiadania. Pojęcie wykupienia i wyzwolenia oznaczano hebrajskim wyrazem „pidin”, odnoszącym się do zapłaty okupu. Jednakże nie wchodził tu w grę żaden prawnie zobowiązany „wykupiciel”, dlatego pojęcie „pidin” wyrażało odkupienie jako czysty akt łaski. Wymienione pojęcia odniesione do stosunku Boga Jahwe do Izraela zatraciły swój pierwotny sens, stając się pojęciami religijnymi dla wyrażenia Bożego aktu prawnego (por. Iz 48,20 n.; 43,1-7;45,13;51,11;52,3). Z pojęcia

---

[5] 5 G. Hughye, Ukrzyżowany również za nas..., w: Wiara Kościoła. Biskupi francuscy komentują wyznanie wiary, Warszawa 1985, s. 225.

[5]6 J. Ratzinger, Wprowadzenie w chrześcijaństwo, s.230. Podaję za: G.Huyghe, dz.cyt. s.225.

„pidin” w zastosowaniu religijnym zachowała się natomiast cecha „łaskawości”, wyrażając się w tym, że Jahwe nigdy nie płacił okupu: wybawiając np. naród izraelski z niewoli egipskiej działał On z własnej mocy (Pwt 7,8;9,26) [57]. Dla oznaczenia tego rodzaju aktu posługuje się hebrajski tekst Starego Testamentu wieloma czasownikami, które można przetłumaczyć na: „wyrwać” (Ps 144,7.10), „wydźwignąć z utrapienia” (Ps 4,2), „uwolnić od trwogi” (Ps 107,28), „wyzwolić”, „wybawić” (Ps 17,13,22,6), „przywrócić di życia” (Ps 30,4), „uleczyć” (Ps, 6,3) itp.

Urzeczywistnienie wybawienia i zbawienia stanowi w Starym Testamencie b. szeroki temat. Idea ta podlegała też tam ustawicznej ewolucji. Można wyróżnić kilka jej etapów.

Wybawienie dotyczyło najpierw początków Izraela, np. Jahwe wyprowadza Abrahama z ziemi przodków, którzy służyli bożkom (Joz 24,2 n.). Najbardziej decydującym momentem w dziejach Izraela jest wyprowadzenie z niewoli egipskiej (Wj 6,6;13,3 nn.;Pwt 13,6;15,15;Joz 24,5 nn.). Jest ono podstawą wszelkiej nadziei wybawienia i figurą zbawienia ostatecznego (Ps 74,2;Jr 23,7 n.;Iż 43,16 n..). W swych dziejach Izrael doznaje jednak wciąż ingerencji Boga Jahwe, ratującego go z różnych niebezpieczeństw (Sdz 2,16;3,28;4,23;1 Sm 11,13;17,46;2 Sm 22,44;2 Krl 18,23;1 Mch 12,15;2 Mch 8,14).

Wybawienie staje się też udziałem niektórych ludzi bogobojnych. Dawid wyznaje, że został wybawiony z każdego niebezpieczeństwa (2 Sm 49); Jahwe jest obrońcą wdów , sierót i uciśnionych (Ps 10,18;Prz 23,11). Grzesznicy proszą Boga o wybawienie z nieprawości (Ps 39,9;25,7;51,3 n.).

Spełnienia wybawienia oczekiwano w Starym Testamencie na czas ustanowienia nowego królestwa Jahwe: w tym czasie, jak wierzono, uwolni On swój lud z wszelkich ucisków (Jr 31,7-11; por.

[57] Por. W. Kasper, Jezus Chrystus, Warszawa 1983, s. 209 n.

słowa z hymnu Zachariasza „nam użyczy tego, iż z mocy nieprzyjaciół wyrwani, bez lęku służyć Mu będziemy”, Łk 1,74). Rozproszeni zostaną wyprowadzeni ze wszystkich krajów do ojczyzny (Pwt 30,3 n.;Mi 2,12;Iż 11,12;Jr 32,37); wtedy nastąpi wewnętrzne odnowienie narodu przez usunięcie wszelkiej nieczystości (Ez 36,25.29) i winy grzechowej (Ps 130,8), przez utworzenie nowego serca i nowego ducha (Ez 11,19;36,26 n.), przez ustanowienie nowego przymierza (Jr 31,31-34;Ez 37,26). W późniejszych starotestamentalnych pismach pojawia się też nadzieja na pokonanie śmierci przez zmartwychwstanie ciała do nowego życia. W niektórych wypowiedziach wybawienie nabiera nawet wymiarów kosmicznych: Bóg ma stworzyć nowe niebo i nową ziemię (Iz 65,17). U proroków rozpowszechnione jest oczekiwanie mesjańskiego króla, syna Dawidowego (np. Am 9,11;Iż 9,6;11,1;Jr 33,15.1). U Izajasza pojawia się idea cierpiącego sługi Jahwe, zaliczana do szczytowych osiągnięć starotestamentalnej teologii cierpienia zastępczego. Do „Sługi Jahwe” nie pasowała żadna historyczna postać w Starym Testamencie, ani Izrael jako całość; judaizm nie odniósł też tekstów o cierpiącym słudze Boga Jahwe do mającego przyjść mesjasza. Dopiero chrześcijaństwo uznało te teksty za przepowiednię męki Chrystusa. Według proroctwa wybawienie będzie owocem mającego wartość przebłagalną cierpienia tegoż sługi [5]**8**. Wymieniony prorok, a także Malachiasz, wypowiadają też ideę wybawienia powszechnego, obejmującego również pogan (Iz 66,18-22;Ml 1,11) [5]**9**.

Nowy Testament. Wydarzenie zbawcze spełnione przez Jezusa Chrystusa nazywane jest w teologii odkupieniem, dlatego też terminem tym posługiwać się będziemy odtąd najczęściej w odniesieniu do wymienionego wydarzenia.

[5]8 Por. W. Kasper, dz.cyt. s.221.
[5]9 Por. J. Gewiess, Erlösung.II.In der Schrift.1.Im Alten Testament, w:LThK[2] IV kol.. 1016-1018.

Według Nowego Testamentu całe dzieje Jezusa maja wartość odkupieńczą, jednakże szczególna waga i znaczenie przysługuje pod tym względem Jego męce i śmierci. Już wczesna tradycja chrześcijańska stara się wyrazić odkupieńczą rolę Jezusa w różnych pojęciach i przenośniach. Aramejska formuła pragminy chrześcijańskiej mówi o wydaniu się Jezusa na śmierć (Rz 8,32) i posługuje się zaczerpniętą z Iz 43 n. przenośnią okupu: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10,45; por. Mt 20,28; Ga 1,4). Słowa te kryją jednak w sobie wiele zagadek: nie mówią komu okup ma być wypłacony , dalej nie wiadomo od czego ktoś ma być wykupiony, dlaczego w ogóle okup ma być złożony i dlaczego Bóg nie dokonuje wyzwolenia bez okupu [60]. Wszystko wskazuje na to, że wyrażenie „okup” jest tu użyte w jakimś sensie analogicznym czy symbolicznym i może wyrażać to, co – jak zobaczymy dalej – wypowiadają formuły roli zastępczej Jezusa: że dał swe życie za nas i dla nas. W takim założeniu pytania powyższe stają się bezprzedmiotowe.

Formuła o zabarwieniu hellenistycznym wyraża ideę śmierci poniesionej „hyper hymon” (łac. pro vobis), który to zwrot można przełożyć wyrażeniem „za was” i „dla was” (Mk 14,22; Łk 20,22; Mk 10,45; Rz 8,34); wreszcie formuła hellenistyczno-judeochrześcijańska zawiera motywy przejęte z języka kultu ofiarniczego, określając śmierć Jezusa mianem ofiary przebłagalnej (Rz 3,25; Mk 14,24; Rz 5,8). Motyw ten został też powtórzony w pochodzącym ze znacznie późniejszego okresu Liście do Hebrajczyków.

Poszczególni autorzy ksiąg Nowego Testamentu nauczając o odkupieniu Jezusowym rozmaicie rozkładają akcenty. Paweł koncentruje dzieło odkupieńcze wokół krzyża, lec w połączeniu ze

---

[60] Por. W. Kasper, dz.cyt. s.210.

zmartwychwstaniem Jezusa (1 Kor 1,18-2,2; 15,3 n.; Rz 4,25; 8,34). Według niego przez postawę gotowości względem Boga i wydanie się Chrystusa dla ludzi Bóg w bezgranicznej swej miłości sprawił pojednanie upadłego i grzesznego człowieka ze sobą (2 Kor 5,18 n.; Rz 3,21 nn.; 5,8-10) i jego uwolnienie od mocy (starotestamentalnego) „Prawa”, od grzechu i śmierci (Rz 5-8). Dla Łukasza całe dzieje ziemskiego Jezusa mają sens odkupieńczy (Dz 1,21 n.,; 4,12: poczynając od Jego zwrócenia się do biednych i zagubionych (Łk 4,18-21; 19,10; 22,27; Dz 10,38) aż do wypełnienia się tych dziejów w zmartwychwstaniu (Łk 9,51; Dz 2,32 nn.; 3,26) , przez które stał się On Władcą i Zbawicielem (Dz 5,30 n.), udzielającym nam odpuszczenia grzechów i Ducha Świętego (Dz 2,38). Jan akcentuje wyjście Jezusa od Ojca i powrót do Niego (wywyższenie). Jezus jest według Jana tym, który objawił nam Ojca i udziela nam boskiego życia (J 1,14; 2,11; 5,24), obdarza wierzących wspólnotą z Nim (J 1,2; 3,36; 14,21 nn.) i uwalnia ich z ciemności grzechu i śmierci (J 3,21; 5,24 nn.; 8,31 nn. 51). Najwyższym punktem i dopełnieniem dzieła Jezusowego jest wszakże Jego śmierć krzyżowa (J 19,30): jest ona objawieniem Jego miłości, posuniętej aż do wydania własnego życia za tych, którzy należeli do Niego (J 10,11.15; 15,13) [61].

3. Patrystyka – późniejsza teologia – Urząd Nauczycielski Kościoła

Patrystyka nie wypracowała jeszcze systematycznego wykładu o zbawieniu i odkupieniu. Ojcowie Kościoła skupili swe wysiłki na próbie zgłębiania nauki Pisma św., posługując się przy tym wieloma obrazami. Można je sprowadzić do kilku podstawowych motywów.

[61] Por. H. Kessler, Erlösung, w: Neues Hanbuch theologischer Grundbegriffe, I s.243-246.

Przewodnim jest motyw przebóstwienia, tj. zjednoczenia człowieka z Bogiem, uwalniającego od przemijalności i śmierci. Kluczem do niego jest wcielenie, mające swe dopełnienie w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Z tym motywem związana jest też idea wymiany, orzekająca, że Syn Boży stał się człowiekiem, abyśmy stali się synami Bożymi: On przejął na siebie następstwa grzechu (lecz nie sam grzech), a nam umożliwił udział w boskim życiu przez Ducha Świętego (Ireneusz, Adv.Haer.II,181; 19,1; Atanazy, De Inc. 20,44.54; Hilary, De Trin.II,24; IX,3; Augustyn Ench. 108; Serm. 192,1).

Motywowi przebóstwienia przyporządkowany jest motyw wychowania przez przykład i naukę Jezusa (Ireneusz, Adv.Haer. II,23,2; Orygenes, De Princ. III 5,6-8: Atanazy, De Inc. 14 n.); ubocznie także motyw zwycięstwa nad demonicznymi mocami (Justyn, Apol. I,8).

W średniowieczu następuje znaczna zmiana horyzontów myślenia: na miejsce biblijnych obrazów i motywów wkracza próba rozumowego wyjaśnienia odkupienia w innych kategoriach. Wyraziło się to przede wszystkim w słynnej koncepcji Anzelma z Canterbury (w dziele: Cur Deus homo = Dlaczego Bóg [stał się] człowiekiem) o zadośćuczynieniu. Koncepcja ta ujmuje odkupienie w pojęciach prawa rzymskiego i w kategoriach germańskiego prawa lenniczego, w których naczelną rolę pełni motyw czci. Biorąc za punkt wyjścia chrześcijańską naukę o boskich przymiotach sprawiedliwości i miłosierdzia oraz pojęcie grzechu jako nieskończonej obrazy boskiego majestatu, wyprowadza Anzelm wniosek o konieczności zadośćuczynienia przez Boga-Człowieka w roli zastępcy, gdyż , jak sądzi, sam człowiek niezdolny jest spełnić zadośćuczynienie równowartościowe. Tylko czynności Chrystusa mocą zjednoczenia osobowego mają nieskończoną wartość i dlatego mogą stanowić dla Boga wystarczające zadośćuczynienie.

Koncepcję Anzelma trzeba uznać za wielki regres w stosunku do nauki Pisma św. o zbawieniu i odkupieniu, a także do prób jej rozwinięcia, podejmowanych przez Ojców Kościoła. Fatalnym jej następstwem był też pogląd uzależniający wcielenie Syna Bożego od „grzechu Adama”, podzielany później przez całą szkołę tomistyczną ,wypowiadany w zdaniu, że gdyby Adam nie był zgrzeszył, to Syn Boży nie byłby przyszedł na świat, bo ludzkość nie potrzebowała by odkupienia. Jakże fałszywe to twierdzenie! Wyjątkiem w średniowieczu był Duns Szkot utrzymujący, że wcielenie Syna Bożego jest niezależne od grzechu Adama [62].

Koncepcja Anzelma poprzez szkołę z klasztoru św. Wiktora wniknęła do teologicznych traktatów średniowiecza, została też z niewielu łagodzącymi poprawkami przejęta przez Tomasza i Bonawenturę i zdominowała późniejszą soteriologię aż do naszych czasów, wykładaną przede wszystkim w podręcznikach teologii dogmatycznej. Mieliśmy na przykładzie „eksperymentu Witwickiego” okazję uświadomić sobie, na jakie opory napotyka ta koncepcja u dzisiejszego człowieka i jak niemożliwa jest do pogodzenia z naszymi podstawowymi wyobrażeniami o Bogu. Czas tedy najwyższy, by ją sobie już „podarować”, włożyć do lamusa historycznego i ukazywać głębię, piękno i potrzebę zbawienia i odkupienia, rozwijając autentyczną naukę Pisma św. i Ojców Kościoła.

Trzeba tu jednak oddać sprawiedliwość Tomaszowi z Akwinu i powiedzieć, że niezależnie od koncepcji Anzelma podjął on wiele cennych motywów z Pisma św. i Tradycji i starał się je uporządkować. Według niego zbawienie nie może być nigdy całkowicie zgłębione. Jego źródłem jest tajemnica miłości Boga do ludzi i łączność Chrystusa „Głowy” z ludzkością. Zbawienie pojmuje

[62] Zob. E. Zieliński, Duns Szkot, w: Encykl.Teol., IV, Lublin 1985, kol. 356.

Tomasz integralnie: zawiera ono w sobie całe dzieło zjednoczonego z Bogiem człowieczeństwa Chrystusa, od wcielenia poprzez życie, mękę, posłuszne i pełne miłości wydanie życia za/dla grzeszników i zmartwychwstanie; obejmuje ono także działanie wywyższonego Pana, udzielającego członkom swego „Ciała” Ducha Świętego poprzez wiarę i sakramenty, dające im uczestnictwo w boskim życiu, przysposabiające ich na drogę miłości, która znajdzie swe ostateczne spełnienie w Bogu i przez Boga [63].

Urząd Nauczycielski Kościoła nie zdefiniował dogmatycznie istnienia ani istoty zbawienia i odkupienia, ograniczając się jedynie w swych wypowiedziach do powtarzania nauki Pisma św. w terminologii przez nie stosowanej. Zbawienie i odkupienie jest natomiast prawdą wiary na podstawie tzw. powszechnego i zwykłego nauczania Kościoła. Można je wyrazić w słowach: jest dogmatem czyli prawdą wiary, że Bóg nas zbawia i że Chrystus nas odkupił [64].

4. Teologia współczesna

Teologowie dzisiejsi w swych dociekaniach na temat zbawienia i odkupienia usiłują pogłębiać i rozwijać naukę Pisma św. i Tradycji. Daje się przy tym zauważyć słuszna, jak się wydaje, tendencja eliminowania z wykładu katolickiej nauki o wymienionych prawdach budzącego w naszych czasach tyle nieporozumień, oporów, czy nawet konfliktów między wiarą a rozumem, motywu zadośćuczynienia. Trudno byłoby tutaj pokusić się o dokonywanie pełnej syntezy dorobku współczesnych teologów, ograniczymy się tedy do ukazania krótkiego zestawienia bardziej interesujących owoców poszukiwań paru znanych autorów.

Aby ułatwić Czytelnikowi śledzenie wywodów przedstawimy najpierw schemat integralnej koncepcji zbawienia i

[63] Por. H. Kessler, dz.cyt. s.247 n.

[64] Por. F. Lakner, Erlösung.III.In der Dogmengeschichte, w: LThK^{2} III kol.1020-1023.

odkupienia. Otóż zbawienie jest działaniem Boga przez Chrystusa, zmierzającym do doprowadzenia człowieka do jego celu ostatecznego. Rolę Chrystusa w tym działaniu nazywamy odkupieniem (I). Podmiotem czynnym zbawienia jest Bóg (A). Sposób urzeczywistnienia zbawienia sprowadza się do zbawczych (odkupieńczych) czynności Chrystusa (B). Skutki odkupienia (C) można rozpatrywać od strony Boga (1) i od strony ludzi (2).

I. Zbawienia i odkupienia nie należy pojmować wyłącznie historycznie, jakoby polegały one jedynie na dokonanej w przeszłości naprawie istniejącego, zepsutego świata przez przywrócenie w nim ładu, byłaby to bowiem jednostronna „ucieczka wstecz". Nieodpowiednie byłoby też ich rozumienie w sensie „wybiegania naprzód", tj. wyobrażanie sobie, że zbawienie, odnowienie świata i ludzi ma się dokonać dopiero w przyszłości. Trzecią skrajnością byłoby wreszcie traktowanie zbawienia jako wyłączenia z dziejów świata w pozaświatową sferę transcendencji („ucieczka do góry"). Chrześcijańskie rozumienie zbawienia jest integralne, całościowe: dotyczy zarówno przeszłości, teraźniejszości jak i przyszłości i nie wyłącza go z dziejów świata. Sedno zbawienia i odkupienia tkwi w niepojętej miłości Boga, zwracającą się poprzez solidarną rolę zastępczą Jezusa Chrystusa ku człowiekowi, aby wyprowadzić go ze stanu niezdolności do pełnej miłości i ze śmiertelności do wspólnoty życia z Bogiem, do doskonalszej miłości Boga i współstworzeń [6]**5**. Tak pojęte zbawienie utożsamia się z Bożą ekonomią zbawczą (gr. oikonomia) w Chrystusie. Pojęcie to było, jak wiadomo, przedmiotem żywego zainteresowania w okresie patrystycznym. Rozwijając je – choć nie można się przy tym ustrzec od pewnych antropomorfizmów - można powiedzieć, że Bóg „chciał" (lepiej: w swym wiecznym „teraz" zawsze chce) by istniał świat, w którym dokonuje się wyzwolenie od grzechu. Zbawienie nie

[6]5 Por. H. Kessler, dz.cyt. s.253 n.

polega jednak jedynie na wyzwoleniu od zła: jest ono również komunikowaniem się, otwarciem, udzieleniem się Boga stworzeniu. Z powyższego wynika, że niezgłębiona miłość Boga do człowieka jest najgłębszym źródłem i motywem zbawienia. Pismo św. Nowego Testamentu wyraża ją w wypowiedzi o powszechnej woli zbawczej Boga: „Jest to bowiem rzecz dobra i miła [bogobojne życie] w oczach Zbawiciela naszego Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni” (1 Tm 2,4); mówi o niej również Jan Ewangelista: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). W lapidarnej wypowiedzi rozważa Duns Szkot tę prawdę, łącząc z motywem miłości Boga do człowieka ideę odwzajemniającej się miłości człowieka do Boga: Bóg chce mieć innych współmiłujących – Deus vult habere alios condiligentes [6]**6**. A Jan utożsamia miłość Bioga z samym Bogiem, mówiąc po prostu: „Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16).

Jak to już określiliśmy, kulminacyjnym momentem zbawienia jest zbawcze działanie Chrystusa, zwane odkupieniem. Działanie zbawcze Boga skierowane do człowieka wyraziło się przez wypełnienie posłuszeństwa i miłości, przez uniżenie się Syna Bożego w ludzkiej naturze, w Jego solidarności z cierpiącymi grzesznikami. Solidarność ta została posunięta do ostatecznych granic: aż do przyjęcia oddalenia od Boga, osamotnienia, lęku i poczucia opuszczenia w dobrowolnie przyjętej męce i śmierci. Dzięki temu nastąpiło skierowanie ludzi do Boga, ich nawrócenie, „przebóstwienie”, a w przyszłości dokona się ostateczne odnowienie, pełne zjednoczenie z Bogiem, uczestnictwo w Jego życiu i miłości.

Z tego, co już powiedziano, można chyba wyciągnąć wniosek, że koncepcja zbawienia i odkupienia w takim ujęciu,

[6]6 Duns Scotus, Op.Oxon. III 32,1,6.

szczególnie z tak bliskim dzisiejszemu człowiekowi motywem solidarności, znajdzie lepsze zrozumienie i akceptację u współczesnych, a może i dopomoże niejednemu do pogłębienia wiary. Jako przykład wypowiedzi z popularnej literatury religijnej, akcentujący motyw solidarności z cierpiącymi ludźmi w odkupieniu Chrystusowym, można tu wskazać na fragment publikacji „Poczta Ojca Malachiasza” wybitnego i poczytnego publicysty katolickiego T. Żychiewicza. Jeden z czytelników „Poczty” pisze: „Nie wiem po co [Chrystus] umierał. Sformułowanie: aby nas zbawić, nie trafia do mnie, w żaden sposób nie może mnie przekonać o konieczności tego faktu”. „O. Malachiasz” odpowiada mu: „Wierzymy w Chrystusa.[...] Nie ma ludzi bez pychy. Więc może potrzebny był Bóg z trzcinowym berłem w ręku, któremu ludzie pluli w twarz. [...] Może potrzebne było, aby właśnie Jego ręce dotknęły ludzkiego trądu i aby wszystkie ludzkie rany zawarły się w jego ranach, sińcach i bólu. Może potrzebne było, aby człowieczy lęk i samotność powaliły Go na ziemię w Ogrodzie Oliwnym. Ludzie upadają po wielekroć na swej drodze ku śmierci; może potrzebne było, aby nie zostało Mu oszczędzone również i to. Może potrzebne było ogołocenie i bezradność na krzyżu” [6]**7**.

A. Podmiotem czynnym zbawienia, sprawiającym je przez Chrystusa, jest Bóg: „Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa. [...] Albowiem w Chrystusie Bóg jednał z sobą świat” (2 Kor 5,18 n.; por. Kol 1,21 n.;J 3,16). Dzieło to przypisywane jest w Nowym Testamencie Bogu Ojcu, tj. pierwszej osobie boskiej ((Ef 1,23; Dz1,7; 17,26; Ef 1,10; 1 Tm 6,15), wszakże zgodnie z teologiczną zasadą orzekającą, że wszystkie działania osób boskich „na zewnątrz” są im wspólne, również i zbawienie jest dziełem Ojca, Syna i Ducha Świętego. W zakresie dziejów świata podmiotem działania zbawczego jest

[6]7 Poczta Ojca Malachiasza,III,Kraków 1972 s.82.

Chrystus. Do ekonomii zbawienia należy również szczególna działalność Ducha Świętego. Bóg Ojciec przez posłannictwo Ducha Świętego dopełnia odkupieńcze dzieło Chrystusa (Dz 2,33). Przez Ducha Świętego dzieło to zostaje uobecnione i aplikowane odkupionym w postaci teologalnych cnót wiary, nadziei i miłości za pośrednictwem sakramentalnych znaków.

B. Już starożytne wyznania wiary wyliczają w 2. artykule wydarzenia, które zostały spełnione „dla naszego zbawienia”. Obejmują one dziewicze poczęcie mocą Ducha Świętego, narodzenie z Maryi Panny, mękę i śmierć, zstąpienie do otchłani, wniebowstąpienie i paruzję, czyli powtórne przyjście. Aczkolwiek wszelkie wydarzenia związane z obecnością Chrystusa w świecie ujmowane są w Nowym Testamencie w aspekcie zbawczym, przyporządkowanym idei władztwa (Królestwa) Bożego, to jednak szczególna rola przypisana jest Jego śmierci przezwyciężonej przez zmartwychwstanie.

Śmierć to temat do nieograniczonych wprost dociekań w wielu dyscyplinach wiedzy. Wielu dzisiejszych teologów chcąc bardziej zgłębić odkupieńczy sens śmierci Chrystusa, sięga również do refleksji filozoficznej. Dla przykładu odwołamy się tu do rozważań cytowanego już wyżej W. Kaspera. Nawiązując do analiz M. Heideggera [6]**8** wskazuje teolog niemiecki najpierw na zastępczą rolę śmierci: w niej dokonuje się zastępczo coś dla innych. Cień śmierci wywołuje stałe zagrożenie , widoczne np. w chorobach, i określa całe życie człowieka jako przemijające i podążające do kresu. Człowiek zdaje sobie naprawdę sprawę z tego kim jest w fenomenie śmierci: dostrzega, że jego istnienie jest skierowane ku śmierci. Ale nikt nie doświadcza własnej śmierci, gdyż napotykamy jedynie na śmierć drugich, i wtedy uświadamiamy sobie, że nasze życie jest darowanym nam istnieniem, którym nie jesteśmy w stanie

[6]8 M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1960[9] s.235 n.

rozporządzać. Każdy z nas w obliczu śmierci drugiego może do siebie powiedzieć: życie, to darowane nam istnienie, u zmarłego znalazło już kres, lecz dla mnie jest ono jakby na nowo darowane. I tu właśnie tkwi ten moment zastępstwa: ja mogłem też już umrzeć, ale ten drugi umarł, a ja żyję; jego śmierć jest jakimś zastępstwem mojej możliwej już, ale jeszcze niedoszłej do skutku śmierci. Zatem można powiedzieć, że nikt nie umiera wyłącznie dla siebie, lecz zawsze również dla innych. I na tym tle, jak sądzi Kasper, staje się bardziej zrozumiały artykuł wiary o zastępczej roli zbawczej śmierci Chrystusa [6]**9**.

Wywody uczonego niemieckiego, aczkolwiek interesujące i otwierające nowe horyzonty spojrzenia na śmierć, kryją w sobie jednak jakiś niedosyt. Jest prawdą, że Jezus Chrystus był nam podobny we wszystkim oprócz grzechu (Hbr 4,15), więc i wymiar postrzegany w śmierci każdego człowieka charakteryzował również śmierć Odkupiciela rodzaju ludzkiego. Ale to za mało. Można tu jeszcze rozwinąć piękną wypowiedź Pawła w Kol 1,24: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół" i powiedzieć, że ludzie przez swe cierpienia, lecz również przez swą śmierć, dokonują współodkupienia świata. Różnica tkwi jednak w owym przedrostku „współ": nie jest to bowiem współodkupienie na zasadach równego partnerstwa. Chrystus jest jedynym Odkupicielem w najpełniejszym wymiarze – inni mogą być jedynie Jego „pomocnikami", dopełniającymi dzieła zbawczego w stopniu niepomiernie mniejszym.

C. Skutki odkupienia wykraczają poza właściwe pojęcie zbawienia i odkupienia w sensie objektywnego działania Boga i Chrystusa. Jak zaznaczono w schemacie, można je najpierw rozpatrywać od strony Boga. Zalicza się do nich przede wszystkim

[6]9 Por. W. Kasper, dz.cyt. s.230.

pojednanie człowieka z Bogiem. Wypływa ono z miłości Boga do człowieka: „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość (właśnie) przez to, że Chrystus umarł za nas. [...] Zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna” (Rz 5.8.10).

Skutki odkupienia, po wtóre, można ujmować od strony człowieka. Mówiąc językiem tradycyjnym są to owoce odkupienia aplikowane ludziom. Zalicza się do nich w aspekcie negatywnym uwolnienie od grzechu i jego następstw; w wymiarze pozytywnym stanowi je wspólnota życia i miłości z Bogiem w Duchu Świętym, zapoczątkowana w okresie ziemskim człowieka i prowadząca poprzez zmartwychwstanie do eschatologicznego odnowienia.

Współcześni teologowie usiłują również rozwijać naukę o skutkach odkupienia w nowszych kategoriach myślowych. Do kategorii tych zaliczają przede wszystkim pojęcie nowej wolności. Według M. Kesslera wolność taka, zdziałana przez komunikującą się miłość Boga do człowieka w wydaniu się na śmierć Jezusa Chrystusa, poprzez słowo, sakramenty i świadectwo życia w Kościele, ma dwa aspekty: 1. uwolnienie się człowieka z kręgu mocy niszczących jego osobowość, z prawa grzechu, zła i śmierci; 2. wprowadzenie w dynamiczne uczestnictwo w wewnętrznym, pełnym miłości życiu Boga. Tak pojęta nowa wolność nie polega na fałszywie rozumianej autonomii człowieka, na jego władaniu nad innymi, lecz ma się spełniać w solidarności „bycia dla drugiego”, w miłowaniu Boga i bliźniego [70].

K. Walter wskazuje na skutek odkupienia, który można by określić jako proces wyzwalania się człowieka od własnej dezintegracji i postępowanie ku integracji; w tych ramach usiłuje też interpretować uwolnienie od „grzechu pierworodnego”.

Zdaniem Kaspera dezintegracja człowieka przebiega w obrębie napięć między duszą a ciałem, człowiekiem a człowiekiem i

[70] Por. H. Kessler, 252.

człowiekiem a światem i ten stan oddalenia się od Boga i uwarunkowane przez to samowyobcowanie się człowieka, jak sądzi, Pismo św. nazywa grzechem. Ale grzech to nie tylko jednostkowy czyn człowieka, lecz i sytuacja, w której człowiek zostaje przez grzech pochwycony; to także moc, której każdy doświadcza i wespół z innymi „bierze na siebie grzech" i następnie zatwierdza go własnym czynem. Kasper nazywa taki stan „współudziałem w grzechu" i oznajmia, że za pomocą tego pojęcia wyraził „w gruncie rzeczy to, co należy rozumieć przez to niejasne i budzące nieporozumienie pojęcie grzechu pierworodnego" [71].

Tylko czy to „niejasne pojęcie" stało się przez określenie Kaspera bardziej jasne? W przypisku do wymienionego określenia nasz teolog niemiecki powiada: „trudno w tym miejscu ustosunkować się szczegółowo do wszystkich problemów wynikających z grzechu pierworodnego", a następnie daje odnośniki do kilkunastu opracowań tego zagadnienia z lat 1964 – 1972 [72]. Był to okres b. ożywionej dyskusji na temat nowej interpretacji grzechu pierworodnego. ,Jest rzeczą widoczną, że Kasper zapożyczył z tej literatury pewną próbę nowego ujęcia problemu, lecz potraktował ją b. pobieżnie i nie zadał sobie trudu, by przemyśleć ją głębiej; nie uwzględnił też w ogóle innych hipotez. W odniesieniu do przytoczonego poglądu w jego ujęciu nasuwa się szereg wątpliwości i zastrzeżeń. Niejasne, po pierwsze, i nie do przyjęcia jest twierdzenie, że człowiek „bierze na siebie grzech", który następnie „zatwierdza własnym czynem" i że ten „współudział w grzechu" jest „grzechem pierworodnym". Wynikałoby bowiem stąd, że „grzech pierworodny" dochodzi do skutku dopiero przez „zatwierdzenie własnym czynem", a to jest przecież możliwe u człowieka dojrzałego do popełnienia takiego czynu i stoi w wyraźnej sprzeczności z nauką

---

[71] Por. W. Kasper, dz.cyt. s.206 n.
[72] Tenże, dz.cyt. s.303 przyp.12.

Kościoła, że „grzech pierworodny" posiada człowiek od samego momentu poczęcia. Bardzo niejasna i budząca sprzeciw, po wtóre, jest następująca po wymienionym określeniu „grzechu pierworodnego" wypowiedź Kaspera: „Grzech pierworodny oznacza, że zbawienia, które Bóg udzielił człowiekowi jako człowiekowi, człowiek nie otrzymał tylko dlatego, że został stworzony przez Boga i że z tej racji niejako pochodzi od Boga, że wobec tego istnieje faktyczna sprzeczność pomiędzy jego ukierunkowaniem na Chrystusa, a tym, co wyznacza go do powszechnego współudziału w grzechu" [7]**3**. Gdyby tak to zdanie był przeczytał cytowany w naszych „refleksjach" wielokrotnie W. Witwicki, miałby znów pole do popisu i „wodę na młyn". Pokazałby chyba, że za takim sformułowaniem kryje się także obraz Boga niezbyt mądrego i niedobrego, skoro tenże Bóg „zaplanował" wprawdzie zbawienie dla człowieka, lecz stworzył go takim, że nie otrzymał zbawienia „tylko dlatego, że człowiek został stworzony przez Boga". Wierzyć się nie chce!

Niedostatki w próbie ujęcia istoty „grzechu pierworodnego" przez W. Kaspera budzą u czytelnika-teologa odruch, który rad by wyrazić słowami: „Ja widzę to inaczej i może lepiej bym to sformułował". Myślę, że dla Czytelnika
nie-teologa pomocnym dla zrozumienia „grzechu pierworodnego" i jego odniesienia do zbawienia i odkupienia może się okazać takie porównanie (niech pamięta przy tym, że omnis comparatio claudicat = każde porównanie kuleje):

Wyobraźmy sobie, że rakieta z ludźmi, poszukującymi lepszych warunków do życia, pędzi w przestrzeń kosmiczną ku wymarzonej, życiodajnej planecie. W drodze napotyka jednak na „złą planetę", nieprzyjazną, z trującą atmosferą, i zostaje wciągnięta w sferę jej przyciągania. Grozi jej z całą załogą niechybna zagłada. Przychodzi jednak ratunek: z oddali przybliża się właśnie wymarzona „dobra

[7]3 W. Kasper, dz.cyt.s. 207.

planeta”, a że jej siła grawitacyjna jest znacznie wyższa od siły „złej planety”, przyciąga w swą sferę rakietę z zagrożonymi ludźmi, co pozwala im na niej lądować i rozpocząć lepsze życie. I oto mamy przez podobieństwo ramy „grzechu pierworodnego” i roli odkupienia. Ramy te należałoby jeszcze wypełnić odpowiednią treścią. Może podejmie się tego zadania Czytelnik „refleksji”? Olbrzymia literatura na ten temat stoi dla każdego otworem, więc niech korzysta z niej ile potrafi i przyczyni się do przyoblеczenia starej prawdy o „grzechu pierworodnym” w lepszą, piękniejszą i przystojniejszą szatę.